النشر الطيب

على شرح الشيخ الطيب

للشريف المنيف العلامة الغطريف الأصولى المحقق البركة سيدى
إدريس بن أحمد الحسنى الوزانى أصلا الفاسى داراً ومنشأ
على توحيد الامام ابن عاشر أدام الله النفع به

تنبيه: قد جعلنا شرح الشيخ الطيب بأعلا كل صحيفة تتميما للفائدة مفصولا بينهما بجدول

عنى بتصحيحه مؤلفه رحمه الله تعالى

الجزء الثاني

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى سنة ١٣٥٢ هجرية

طبع على نفقة الشريف البركة مولاى على بن سيدى الحاج عبد السلام الوزانى
والحاج محمد بن عبد الواحد التازى وأخويه ومن شاركهما جزى الله الجميع خيراً

المطبعة الاسلامية بالأزهر
عبد المعطى أحمد الحسينى

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

(ويستحيل) فى حقه تعالى (ضد هذه الصفات) الواجبة أى منافيها ومقابلها وهو أعم من الضد

قال ظم رحمه الله تعالى (ويستحيل ضد هذه الصفات) هذا هو القسم الثالث مما يجب على المكلف معرفته وهى المستحيلات وتسمى التنزيهات ولاشك فى علم استحالة هذا القسم من وجوب القسم الاول له تعالى وإنما تعرضوا له لعدم اكتفائهم بدلالة التزام ولا بدلالة التضمن فى هذا العلم ثم إن المستحيلات أضداد لكمالاته تعالى التى لانهاية لها فاضدادها كذلك لكن مانصب عليه دليل عقلى أو نقلى من الكمالات وهى العشرون صفة كلفنا بمعرفته وبمعرفة ضده تفصيلا ومالم ينصب عليه دليل لانكلف به تفصيلا بل إجمالا فنعتقد أن كمالاته تعالى لا نهاية لها ويستحيل عليه اضدادها وضابط هذا القسم ما أشار اليه ابن التلمسانى بقوله إذا سئل المرء عما يستحيل فى حق ربه فالقول الجملى فيه أن كل مايؤدى الى إمكانه أو حدوثه أو قصور فى صفاته فالرب تعالى منزه عنه ه وقال القاضى فى الشفاء لانذكر من التنزيه إلا ما ادعاه معاند وذكر شىء لم يدع فيه سوء أدب ه وقد جرى عليه اللقانى فى جوهرته حيث قال :

ويستحيل ضد ذى الصفات فى حقه كالكون فى الجهات

وقال سيدى العربى فى مراصده :

والمستحيل ضده وقد كفى عن ذكره مفصلا ان عرفا

وكذا السنوسي فى صغرى الصغرى حيث قال وأما المستحيل فى حقه تعالى فكل ماينافى هذه الصفات الواجبة ولم يزد عليه شيأ وعليه فلا يتعين ذكر هذه الاضداد مفصلة ثم إن السين والتاء فى قوله ويستحيل قيل للطلب أى يطلب من المكلف أن يحيل ذلك على الله تعالى واستبعده السكتانى قال لأن الطلب الذى يدل عليه السين والتاء إنما يكون من فاعل الفعل نحو استغفر وما هنا ليس كذلك إذ ليست المعنى ومما يطلب من المكلف أن يحيل على الله تعالى والذى يظهر أنهما لمطاوعة أفعل نحو أراحه فاستراح وأحاله فاستحال أى قبل الاحالة وح فالمعنى ومما يقبل الاحالة والنفى عن الله تعالى عشرون

الاصطلاحى فان الحكماء قالوا كل اثنين اشتركا فى تمام الماهية فمثلان وإلا فخلافان وقسموا الخلافين إلى متقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بأنهما أمران لايجتمعان فى زمان واحد فى ذات واحدة من جهة واحدة فيدخل فى المتقابلين نحو الأبوة والبنوة لأنهما وإن صح اجتماعهما فى ذات واحدة فمن جهتين مختلفتين كأبوة زيد لعمرو وبنوته لبكر فليسا من جهة واحدة ثم قسموا المتقابلين إلى أربعة أقسام لأنهما إما وجوديان أم لا و الوجوديان إما أن يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر

صفة ه ونحوه يقال فى كلام ظم أى ومما يقبل الاحالة والنفى عن الله تعالى ضد هذه الصفات ونال ط فيه إبهام أن هذا وصف عرضى من تأثير الغير فلا يشمل الاستحالة الذاتية فالظاهر أنهما زائدتان وان الاستحالة هى الاحالة كما يفيده كلام ق ه ومن جملة ذلك قوله وكل ما تحول أو تغير من الاستواء الى العوج فقد حال واستحال ه وفى المصباح واستحال الشىء تغير عن طبعه ووصفه وحال يحول مثله ه و ح فلا حاجة للتكلف بجعلها للطلب أو المطاوعة ولعلهم إنما ارتكبوا ذلك محافظة على الأصل من عدم الزيادة (قوله) فى حقه تعالى أى على ذاته ففى بمعنى على وحق بمعنى الذات والاضافة للبيان لأن الحق اسم من أسمائه تعالى أى حق هو هو ويحتمل أن فى باقية على معناها والمراد من الحق الحكم الواجب له تعالى فالاضافة حقيقية والمعنى حال كون استحالة ماذكر مندرج فى الحكم الواجب له تعالى وعلى هذا اقتصر عبد السلام فى شرح الجوهرة وسلمه الأمير (قوله) منافيها الخ أى فالمراد بالضد هنا المعنى اللغوى وهو مطلق المنافى وجوديا كان أو عدميا وليس المراد خصوص المعنى الوجودى كما هو إصطلاح المناطقة وذلك لأن هذه الصفات منها ماهو من تقابل الضدين بالمعنى الاصطلاحى كالتقابل بين العجز والقدرة ونحوهما من صفات المعانى و كذا الوحدانية ونفيها ومنها ما هو من تقابل الشىء والأخص من نقيضه كالتقابل بين الوجود والقدم بناء على القول بثبوت الأحوال وأما على القول بنفيها فمن تقابل الشىء والمساوى لنقيضه كالقدم والحدوث كما يأتى عند ذكر كل مقابل (قوله) وهو أعم الخ أى لانه يشمل انواع المنافات الاربعة تنافى النقيضين وتنافى العدم والملكة وتنافى الضدين وتنافى النقيضين ووجه الحصر فيها هو ما أشار له ش بقوله لأنهما اما وجوديان أم لا الخ قوله فان الحكماء أى المناطقة وحاصل ماذكره ش أقسام ستة مثلان وخلافان غير متقابلين وضدان ومتضايفان وعدم وملكة ونقيضان وهذه الأربعة الأخيرة هى الخلافان المتقابلان ووجه الحصر فى الستة أن المعنيين اما ان يشتركا فى تمام الماهية كالبياض والبياض فالمثلان وهما لا يجتمعان عند أهل السنة خلافاً للحكماء والمعتزلة لان المحل لو قبل المثلين لزم أن يقبل الضدين فان القابل للشىء لا يخلو عنه أو عن مثله أو عن ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود احدهما فى المحل مع انتفاء الاخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان

فهما المتضايفان كالأبوة والبنوة وكالفوقية والتحتية والقلة والكثرة والكلية والجزئية وإما أن لا يتوقف فهما الضدان كالحركة والسكون والسواد والبياض وغير الوجود بين إما أن يكون أحدهما

وهو محال اولا يشتركان فى تمام الماهية فاذا اختلفت ماهيتهما فاما ان يصح اجتماعهما كالبياض والحركة فالخلافان غير المتقابلين أولا يصح اجتماعهما فالخلافان المتقابلان هذا سبب تسميتهما بالمتقابلين وقوله فى زمن واحد احترز به عن اجتماعهما فى ذات واحدة من جهة واحدة لكن فى زمنين كالبصر والعمى فلا يقدح فى كونهما متقابلين وقوله فى ذات واحدة احترز به عن ذاتين كوجود البصر فى ذات زيد والعمى فى ذات عمرو قوله كابوة زيد لعمرو الخ فزيد ذات واحدة اجتمعت فيها الأبوة والبنوة فى زمن واحد لكن من جهتين قوله أولا هذه العبارة تصدق بالوجودى والعدمى وبالعدميين بخلاف قول بعضهم إما وجوديان أو أحدهما وجودى والآخر عدمى فانه يفيد ان المتقابلين لا يكونان عدميين ولا دليل عليه كما قاله السعد والحق أن مقابل العدمى قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر أو باعتبار عدم القابلية وعلى هذا فتزيد الأقسام على الأربعة المذكورة (قوله) فهما المتضايفان أى فهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ويتوقف عقلية أحدهما على تعقل الآخر والمراد بالوجود فيهما أن كلا منهما ليس معناه عدم كذا لا أنهما موجودان فى الخارج لأن التحقيق أن الأبوة والبنوة أمران اعتباريان لاوجود لهما فى الخارج عن الذهن أنظر د فخرج بقولهم الوجوديان النقيضيان والعدم والملكة وبقولهم ويتوقف الخ الضدان كالحركة والسكون وقوله كالأبوة هى كون الحيوان متولدا عنه آخر من نوعه والبنوة هى كونه متولدا عن آخر من نوعه (قوله) فهما الضدان أى فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر قال سى فقوله المعنيان يؤخذ منه أن التضاد الاصطلاحى لا يكون بين ذاتين ولا بين ذات ومعنى وقوله الوجوديان أى بحيث يمكن رؤيتهما وهو وصف كاشف لأن صفة المعنى لا تكون إلا كذلك وخرج به النقيضان والعدم والملكة وقوله بينهما غاية الخلاف فسره سى بمطلق التنافى بأن لا يجتمعان فشمل البياض والصفرة والبياض والحمرة وفسره بعضهم بغاية التنافى كالبياض مع السواد وأما البياض مع الصفرة فمتنافيان فقط لا متضادان فالتنافى مقول بالتشكيك وهذا خارج بهذا القيد قال وهذا أصل حقيقة التضاد وإن كان الأول مشهورا وقوله ولا يتوقف الخ زيادة فى الايضاح بالتنصيص على اخراج المتضايفين لأنه ربما يتوهم أن المراد بالمعنى الوجودى ماليس عدميا فيشمل المتضايفين وقال بعضهم المراد بقولهم الوجوديان أعم من أن يكونا موجودين فى الخارج فقط أو فى الذهن فقط أو فيهما فيحتاج إلى اخراج

وجوديا والآخر عدميا واعتبر فيه قبول محله للوجودى فهما الملكة والعدم كالبصر والعمى والحياة والموت أولا يكونا كذلك بأن يكون أحدهما سلبا للآخر فهما المتناقضان كالحياة واللاحياة والعمى والاعمى إذا عرفت هذا فاعلم أن الناظم رتب هذه المستحيلات حسب ترتيبه مقابلاتها الواجبات فجاءت على عددها ثلاثة عشر فقال (العدم) مقابل الوجود (والحدوث) مقابل القدم وهو الوجود بعد العدم

المتضايفين بقوله ولا يتوقف الخ (قوله) فهما الملكة الخ الملكة عبارة عن الأمر الوجودى القائم بالشىء كالبصر القائم بالعين والعدم عبارة عن انتفاء تلك الملكة عن المحل الذى شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها والتمثيل بالبصر والعمى والحياة والموت مبنى على مذهب الحكماء وأما عند المتكلمين فالعمى وصف وجودى قائم بالعين كالبصر فالتقابل بينهما من تقابل الضدين وكذا الموت وصف وجودى قائم بالميت والمعتبر فى تقابل العدم والملكة أن يكون محل العدم قابلا للملكة وقت انتفائها ولا يكفى كون المحل قابلا لها باعتبار شخصه أو نوعه أو جنسه من غير أن يكون قابلا لها وقت انتفائها انظر د وعرف سى العدم والملكة بقوله هما ثبوت أمر ونفيه لكن النفى فى تقابل العدم والملكة مقيد بنفى الملكة عمن شأنه أن يتصف بها وفى النقيضين لا يتقيد بذلك قال د مفاد العبارة ان بين العدم والملكة والنقيضين عموما وخصوصا مطلقا مع أن بينهما التباين والحاصل ان العدم والملكة ملحوظ فيهما الشأنية أى كون المحل الذى نفيت عنه الملكة شأنه أن يتصف بها بحسب الوقت والنقيضان ملحوظ فيهما عدم تلك الشأنية فالنقيض المنفى يشترط فى كونه نقيضا ان لا يكون شأنه الثبوت (قوله) فهما المتناقضان الخ قال سى النقيضان هما ثبوت أمر ونفيه كثبوت الحركة ونفيها قال د يحتمل أن يكون تعريفا للتناقض فى المفردات كما هو الموضوع هنا نحو شجر ولا شجر وزيد ولا زيد ويحتمل أن يكون تعريفاً للتناقض مطلقا فيشمل التناقض فى القضايا نحو زيد نائم زيد ليس بقائم بأن يقال ثبوت أمر أى فى نفسه أو لغيره وقوله ونفيه أى فى نفسه أو عن غيره ويكون قصد زيادة الفائدة باندراج تناقض القضايا وان كان الكلام ليس فيها ثم قال إن قلت التعريف غير مانع لصدقه على العدم والملكة نحو عمى وبصر لأن قوله ثبوت أمر ونفيه أعم من أن يكون المحل قابلا للملكة أم لا قلت لا نسلم ذلك لأن المراد بقوله نفيه رفعه بأداة النفى فيخرج نحو بصر وعمى لأن نفى بصر لا بصر واما عمى فليس نفياله وان كان مساويا لنفيه وتعريف العدم والملكة بانه ثبوت أمر ونفيه هو من التعريف بالملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من نفى البصر عما من شأنه البصر والعمى فأطلق وأريد به العمى فافهم ذكره الملوى ه الخ قال ظم العدم الحدوث الخ اعلم انما كان من الصفات الواجبات دليله عقلى كان ضده كذلك وما كان منها دليله سمعى كان ضده كذلك (قوله) مقابل الوجود اى من تقابل الشىء والاخص من نقيضه لان نقيض الوجود لا وجود وهو يصدق بالعدم

والإلاه منزه عنه ولهذا أبطل ألوهية الأصنام بمخلوقيتها فقال أيشركون مالايخلق شيأ وهم يخلقون وقال : إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم هذا الحدوث إنما هو وصف (للحادثات) المخلوقات فيتنزه عنه الخالق (كذا الفنا) وهذا مقابل البقاء يستحيل فى حقه تعالى ولذا جعل فناء كل ماسواه وبقاءه وحده دليل نفى الألوهية عن كل ماسواه وانفراده بها فى قوله كل شىء هالك إلا وجهه . فان هذه الجملة سيقت دليلا على الوحدانية التى تضمنها قوله : (ولا تدع مع الله إلها آخر) لاإله إلا هو . والدليل مشتمل على المدلول فصارت جملة كل شىء هالك إلا وجهه فى معنى بدل الاشتمال مما قبلها أعنى جملة لا إله إلا هو فبينهما كمال الاتصال ولهذا لم تعطف الثانية على الأولى كما فى قوله :

والثبوت على القول بثبوت الاحوال واما على نفيها فا لعدم مساو لنقضيض الوجود فيكون من تقابل الشىء والمساوى لنقيضه ومنه القدم والحدوث لان نقيض القدم لاقدم وهو يصدق بالحدوث اى الوجود بعد العدم وبالاعدام الأزلية (كذا الفنا) ويقال له طرو العدم أى حصوله بعد ان لم يكن قال سى واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين وهما الحدوث وطرو العدم لان العدم اذا كان مستحيلا لا يتصور لاسابقا ولا لاحقا وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له تعالى يستلزم وجوب القدم والبقاء ه وفى المواقف لما ثبت ان الصانع واجب ثبت أنه أزلى أبدى ه (قوله) مقابل البقاء أى من تقابل الشىء والمساوى لنقيضه لأن نقيض البقاء لابقاء وهو مساو للفناء فيستحيل عليه تعالى الفناء ولو بمجرد القبول من غير حصول وهو البقاء الواجب عرضا كبقاء المستثنيات السبع فبقاؤه تعالى واجب بالذات (قوله) والدليل مشتمل الخ هذه قاعدة فى كل دليل لابد أن يكون متضمناً للمدلول والا لم يدل عليه وبيان ذلك هنا أن قوله تعالى : كل شىء هالك إلا وجهه : متضمن لواحدنيته تعالى فهلاك ماسواه تعالى وبقاؤه وحده على مر الدهور والأزمان متضمن لانفراده بالألوهية (قوله) فى معنى بدل الاشتمال الخ أى فهو وزان حسنها فى أعجبتنى الجارية حسنها وقوله فبينهما كمال الاتصال الخ هو من مباحث الفصل والوصل الذى هو أعظم علم المعانى خطرا وأصعبه مسلكا وأدقه مأخذا حتى قصر أبو على الفارسى البلاغة على معرفة الوصل والفصل ثم إن الوصل هو عطف بعض الجمل على بعض والفصل ترك العطف (قوله) ولهذا الخ الاشارة تعود لكمال الاتصال وقوله لم تعطف الخ أى وترك العطف هو الفصل كما مر وكذا يجب الفصل صناعة لشبه كمال الاتصال بين الجملتين كما يأتى د ش أو لكمال الانقطاع بينهما بدون إيهام الفصل خلاف المقصود كأن تكون إحداهما خبرية معنى والأخرى انشائية معنى نحو مات فلان رحمه الله تعالى أو لشبه كمال الانقطاع فان كان بين الجملتين كمال الانقطاع مع الايهام أو التوسط بين الكمالين فالوصل متعين

أقول له ارحل لا تقيمن عندنا ففصل لا تقيمن ولم يعطفه على ارحل لما بينهما من الملابسة باللزوم ويجوز أن تكون جملة كل شىء هالك إلا وجهه مستأنفة جوابا لسؤال اقتضته الأولى كأنه لما قيل لا إله إلا هو قيل مادليل ذلك فأجاب بقوله كل شىء هالك إلا وجهه ففصلت الثانية عن الأولى لما بينهما من شبه كمال الاتصال كقوله .

قال لى كيف أنت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل

وقال تعالى : (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) (والافتقار عده) فى المستحيلات وهو مقابل الغنى المطلق فيستحيل افتقاره إلى محل أو مخصص أو طاعة أو شىء من الأشياء كما مر ومن ذلك الوسائط والأسباب لا يفتقر إلى شىء منها وما وسط فيه واسطة أو سببه عن سبب فباختياره حسبما اقتضته حكمته ففائدة بعثة الرسل إنما هى للخلق وكذا نزول الوحى بواسطة الملك وتسخير الملائكة

فهذه ستة أحوال أشار لها فى التلخيص بقوله فان كان بينهما كمال الانقطاع بلا ايهام أو كمال الاتصال أو شبه أحدهما فكذلك أى يتعين الفصل وإلا أى بأن لم يكن بينهما كمال الانقطاع بلا إيهام ولا كمال الاتصال ولا شبه أحدهما فالوصل أى متعين أنظر ما يتعلق بهذه الأحوال فى التلخيص إن شئت (قوله) كما فى قوله أقول له ارحل الخ قال فى التلخيص فان المراد به كمال إظهار الكراهية لاقامته وقوله لا تقيمن عندنا أوفى بتأديته لدلالته عليه بالمطابقة مع التأكيد ه أى الحاصل من النون وكونها مطابقة باعتبار الوضع العرفى حيث يقال لا تقم عندى ولا يقصد كفه عن الاقامة بل مجرد كراهية حضوره قاله السعد وتمام البيت : وإلا فكن فى السر والجهر مسلما : أى إن لم ترحل فكن على ما يكون عليه المسلم من استواء الحالين فى السر والجهر ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله تعالى : إتبعوا المرسلين إتبعوا الآية فان المراد حمل المخاطبين على إتباع الرسل (قوله) ويجوز أن تكون الخ أى فالآية كما يصح أن يمثل بها لكمال الاتصال يصح أن يمثل بها لشبه كمال الاتصال وهو أن تكون الجملة الثانية جوابا عن سؤال إقتضته الجملة الأولى تنزل الأولى منزلة السؤال فتفصل منها الثانية كما يفصل الجواب عن السؤال ويسمى الفصل لذلك استئنافاً وكذا الجملة الثانية ويقال فيها أيضا مستأنفة والاستئناف ثلاثة اضرب لأن السؤال إما عن سبب الحكم مطلقا كما فى البيت عند ش أى ما بالك عليل أو ما سبب علتك وإما عن سبب خاص نحو : وما أبرىء نفسى إن النفس لأمارة بالسوء كأنه قيل هل النفس أمارة بالسوء وإما عن غيرهما نحو : قالوا سلاما قال سلام أى فما قال إبراهيم فى جواب سلامهم فقيل قال سلام أى حياهم بتحية أحسن لكونها بالجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبوت : قال ظم والافتقار . هو بالنصب كما أشار اليه ش أى عد الافتقار فى المستحيلات قال فى الألفية : واختير نصب قبل فعل ذى طلب (قوله) وهو مقابل الغنى الخ أى من تقابل الشىء والمساوى لنقيضه (قوله) ففائدة بعثة الرسل الخ

فى تنفيذ الأوامر وإلا فهو غنى عن جميع ذلك وكيف لا وهو الذى أو جدهم واستعملهم فى ذلك ففعلهم له ليس بحولهم وقوتهم بل بقدرته وارادته وهم مظاهر لتلك الأفعال فقط فحملة العرش مثلا هم والعرش محمولون بقدرته . (إن الله يمسك السموات والأرض) الآية وقوله (ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض هو مقتضى حكمته ولو شاء لدفعهم بمحض قدرته من غير أن يظهره على أيديهم يريك ذلك قوله . (فهزموهم باذن الله) وقوله : (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله) . وهزمه الأحزاب دون هازم من الخلق حتى قال صلى الله عليه وسلم : وهزم الأحزاب وحده وقوله : وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت هو مقتضى حكمته ولو شاء لاهتزت وربت وأنبتت بدون إنزال ماء والباء فى نحو فأنبتنا به جنات فأخرجنا به من كل الثمرات للسببية العادية الجعلية لا العقلية وخلق الأبناء من الآباء والأمهات والثمار من الأشجار هو مقتضى حكمته ولو شاء لخلق ذلك بدون ذلك كالذباب والبعوض والناموس وأى مناسبة بين الثمار الرطبة الحلوة وبين الأعواد اليابسة المرة حتى تخرج منها وأى مناسبة بين الجنين والنطفة حتى يتكون منها وبينه وبين الفرث والدم حتى يتربى بينهما ويحفظ فى وعائها وقوله لمريم على لسان عيسى عليه السلام وهزى إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا . هو مقتضى حكمته ولو شاء لأحضره لها بلاهز ولا نخلة ولقد أحسن القائل :

ألم تر أن الله قال لمريم وهزى إليك الجذع تساقط الرطب
ولو شاء أن تجنيه من غير هزها جنته ولكن كل شىء له سبب

ومما يبين لك أنه تعالى غنى عن جميع الأسباب العادية ماتراه من ارتفاع السماء مع طولها وعرضها بغير عمد وإمساك الطير فى الهواء بغير مستند والجام البحر عن الفيضان على الأرض بغير حاجز وتكوين عيسى من غير أب وآدم من غير أب ولا أم وإيقاف الماء وحده أطوادا حتى مرت اسباط بنى اسرائيل فى قعر البحر يوم اغراق فرعون واخراج الماء من صم الحجارة على ممر السنين من غير مادة وأى مناسبة بين الماء والحجر فسبحان من هو على كل شىء قدير ويستحيل فى حقه تعالى (أن يماثل) بكسر المثلثة أى أن يشابه الحوادث وهو ضد المخالفة لها فلا مماثلة بينه وبين شىء من الحوادث فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الأفعال (و) ولو أجل الحوادث وأجملها وأجمعها للمحاسن

من هنا إلى المماثلة كله من كلام ابن زكرى نقله جس نعم زاد ش البيتين وأول كلام ابن زكرى ويؤخذ من استحالة الافتقار استحالة الولد والوالد والصاحبة والمعين والوزير وفائدة بعثة الخ (قال ظم وان يماثل) قوله بكسر المثلثة الخ هذا هو المناسب لقول ظم وخلفه لخلقه حيث أسند المخالفة

والكمالات لأن تلك الكمالات شأنها وصم الحدوث وظهرت كسفة الفناء عليها فلا تليق بالقديم ويستحيل مماثلته تعالى للحوادث ولو مع الأفضلية على جميعها لأن المشاركة فى أصل الفضل مماثلة والزيادة عليها لا تنفيها والتماثل التشارك بين الشيئين فى صفات النفس أى التى لا يعقل الشىء بدونها والعالم كله اجرام واعراض تقوم بها فالذات العلية لا تماثل الاجرام والصفات السنية لا تماثل الاعراض

اليه تعالى لكن الأولى قراءته بالفتح مبنى للمفعول لأن المماثلة تنسب للأدنى غالبا يقال الوزير لا يماثل السلطان دون العكس بخلاف المخالفة فتنسب للأعلى غالبا مع كون الفتح أخف ولذا اشتهر على ألسنة الطلبة (قوله) وهو ضد الخ المراد به اللغوى لأنه مساو لنقيض المخالفة (قوله) شأنها أى قبحها وصم الحدوث قال فى المختار : الوصم العيب والعار يقال ما فى فلان وصمة ه (قوله) والتماثل الخ قال سى المثلان هما الأمران المتساويان فى جميع صفات النفس وهى التى لا تقرر حقيقة الذات بدونها فالمتساويان فى بعضها أو فى العرضيات ليسا بمثلين فزيد مثلا إنما يماثله من ساواه فى جميع صفاته النفسية وهى كونه حيوانا ناطقا وأما ماساواه فى بعضها كالفرس فليس مثلا له ه وتقدم نحوه لش فى قوله تعالى : ليس كمثله شىء وقال د ما ذكره سى من أن المماثل لزيد هو من ساواه فى الحيوانية والناطقية وأن حقيقة الانسان والفرس متغايران مذهب الفلاسفة والمناطقة وأما المتكلمون فالأجسام كلها عندهم متماثلة فى الماهية وأنها كلها مركبة من جواهر فردية لا تختلف إلا بالعوارض كالحيوانية والناطقية فهى عندهم عوارض فيجوز على كل واحد منها ماجاز على الآخر ولا فرق بين منيرها ومظلمها ولهذا صح مسخ الانسان قردا ونحوه وإلا فلا يجوز تبديل الحقائق واختلاف الاجناس كان يصير العرض جوهراً والجوهر عرضا والحركة سكونا واللون طعما ونحو ذلك ه ونحوه للشيخ المنجور ونصه جمهور المتكلمين على أن الاجرام كلها متماثلة لا فرق بين نورانها وظلمانها حتى جرم الطين مماثل لجرم القمر لاشتراكهما فى صفات النفس من التحيز وقبول الاعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما والتخصيص بالمقدار والمساحة وغيرهما وإنما تمايزت بأمور عرضيات كالضوء والظلمة حتى النار والماء والارض والسماء والانسان مماثل لغيره من أجرام الحيوانات والجمادات وما يقال إن الانسان حقيقة والفرس حقيقة أخرى وإنهما تمايزا بأوصاف نفسية فصول كالناطقية والصاهلية فمذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين وعليه جرت المناطقة فى جعلهم الحيوان جنسا وما تحته أنواع له مختلفة بالحقائق ه وذهب المحقق الشيخ القصار إلى أن مثل الناطقية للانسان لا يعقل بدونها فهى ذاتية له وإن كانت عرضية للجرم فان الانسان ليس محض الجرم بل فيه المجرد وهو الروح ولا يلزم من تماثل الاجرام تماثل الحقائق إذ لا يلزم من تماثل جزئى حقيقتين تماثل الحقيقتين ولأجل هذا الحى لا يقال فيه إنه مثل الميت لأن من حقيقة الحى الحياة فهى وصف له ذاتى لا يعقل بدونها وقس

ومنها الافعال وقد تقدم فى المخالفة كثير من وجوه المماثلة المستحيلة ومنها كونه متحيزا فى جهة

على هذا سائر الحقائق ولا يرد على هذا امتناع المسخ وإنه يؤدى إلى انقلاب الحقائق لأنه لا يكون بعد المسخ مثلا انسانا وإنما يمسخ بعد رفع الناطقية عن جرمه ويعوض عنها خاصيته مامسخ إليه والله قادر على ذلك ه ثم إن مااقتضاه تعريف سى للمثلين من أن الصفة النفسية هى الداخلة فى الموصوف على أنها جزء منه يخالف مامر من أنها هى الحال الغير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها فان هذا يقتضى أنها خارجة عن الذات كالتحيز للجرم وهو التحقيق كما فى المقاصد نبه عليه د (قوله) ومنها الأفعال أى ومن صفاته تعالى الأفعال أى أفعاله ولذا يقال لها صفات الأفعال كالخلق والرزق (وقوله) وتقدم فى المخالفة كثير الخ أشار لها هناك بقوله وإن شئت ضربا من هذا التفصيل الخ وذكر سى هنا عشرة أنواع من المماثلة وهى كونه جرماً أو عرضاً أو فى جهة أوله جهة أو فى مكان أو فى زمان أو محلا للحوادث أو متصفاً بالصغر أو بالكبر أو متصفاً بالاغراض فى الأفعال والأحكام (وقوله) ومنها كونه متحيزاً فى جهة الخ قال ابن البناء فى مراسمه الجهات لاوجود لها إلا بالنسبة إلى موجود ومحدود بها فالجهات نحو ماتوجهت ولا وجود لها عند عدم هذا الاعتبار فان العالم لاجهة له وقال الغزالى فى الاقتصاد الحيز معقول وهو الذى يختص الجوهر به ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شىء آخر متحيز فالجهات ستة ثم ذكرها ثم قال فكلما قيل فيه جهة فقد قيل إنه فى حيز مع زيادة إضافة ه فليس الله تعالى عن يمين العرش ولا عن شماله ولا أمامه ولا خلفه ولا فوقه ولا تحته وليس له تعالى يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف ولا تحت لأن الجهات الست من عوارض الجسم ففوق من عوارض الرأس وتحت من عوارض الرجل وهكذا ومن استحال عليه أن يكون جرماً استحال عليه أن يتصف بهذه الأعضاء ولوازمها وقال السعد فى شرح المقاصد الواجب ليس بجسم لأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية هى الجنس والفصل ووجودية هى الهيولى والصورة أو الجواهر الفردية ومقادير هى الأبعاض وكل مركب محتاج إلى جزئه ولا شىء من المحتاج بواجب وليس بعرض لأن كل عرض محتاج إلى محل يقومه إذ لامعنى له سوى ذلك ولا جوهر لأن معنى الجوهر متمكن يستغنى عن المحل أو ماهية إذا وجدت كانت لافى موضوع فيكون وجوده زائداً عليه والواجب ليس كذلك وليس فى مكان وجهة لأن المكان اسم للسطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى أو للفراغ الذى يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان إلا للجسم والجسمانى والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوص القدماء فى هذه التنزيهات مسلك آخر ثم ذكر ذلك واستدل ابن عساكر على نفى الجهة عن الله تعالى بحديث مسلم : أنت الأول فليس قبلك شىء وأنت الآخر فليس بعدك شىء وأنت الظاهر فليس فوقك شىء وأنت الباطن فليس دونك شىء . ونقل عن البيهقى أنه

قال سيدى زروق فى شرح القرطبية قيل ليحي بن معاذ أخبرنا عن الله فقال الاله واحد فقيل له وكيف هو قال ملك قادر قيل له أين هو قال بالمرصاد قال له السائل ما سألتك عن هذا قال ما كان غير هذا فهو صفة المخلوق وأما صفته تعالى فما أخبرتك عنه (ثم) قال وقد قال أبو عثمان المغربى لبعض أصحابه يوما لو قال لك أحد أين معبودك ش تقول له قال أقول حيث لم يزل أى حيث كان فى الأزل قال فان قال لك فأين كان فى الأزل ش تقول له قال أقول له حيث هو الآن يعنى كما كان ولا مكان فهو الآن على ما عليه كان يعنى أنه لا شىء معه فى أزله لأن الكل فعله ولا شىء معه فهو الواحد أزلا وأبدا وقال جعفر بن محمد : من زعم أن الله فى شىء أو من شىء أو على شىء فقد أشرك لو كان على شىء لكان محمولا ولو كان فى شىء لكان محصوراً ولو كان من شىء لكان محدثا ه وتقدم

قال وبه استدل أصحابنا على نفى المكان لأن من ليس فوقه شىء ولا دونه شىء فليس فى مكان . واعلم أن معتقد الجهة لا يكفر على الصحيح كما قاله عز الدين وقيده النووى بأن يكون من العامة وابن أبى حجرة بما إذا لم يقبل عقله غيرها واستدل بحديث السوداء الآتى عند ش قال الشيخ زروق: وفيه نظر . ولعل وجهه أنها كانت خرساء فأشارت إلى علو مرتبة معبودها بالاشارة إلى جهة العلو كما يأتى وفصل بعضهم بين أن يعتقد جهة العلو فلا يكفر لشرفها فى الجملة وبين أن يعتقد جهة السفل فيكفر لخستها وما ينسب لبعض الأئمة من القول بالجهة لم يثبت عنهم أو هو مؤول كقول ابن أبى زيد وهو فوق عرشه المجيد أى فوقية استيلاء وقهر كما مر . ﴿ فائدة ﴾ قال فى شرح الوسطى عندنا جرم ليس فى جهة وليس له هو جهة وهو كرة العالم إذ لو لم تكن كذلك للزم عدم تناهى الاجرام ولزم التسلسل وهما محالان وجرم ليس له هو جهة وهو فى جهة لغيره وهو الحيوان الذى لا يعقل وجرم فى جهة وله جهة وهو الانسان فعلم منه أن الجهة خاصة بمن يعقل فاذا أضيفت لغير العاقل فبالنظر للعاقل فاذا قيل يمين المحراب أو شماله فبالنظر للمصلى وإذا قيل يمين الفرس فبالنظر للواقف فى محلها ه دلكن قال البيجورى : التحقيق أنها ليس خاصة به بل تضاف له ولغيره (قوله) أخبرنى عن الله الخ ظاهر قوله ما سألتك عن هذا وما رد به عليه يحى أنه أراد السؤال عن حقيقة الاله وإن كان ممنوعاً ولعل السائل أراد إختبار عقيدة الشيخ ولذا أجابه بالصفات وقال له آخراً ما كان غير هذا فهو صفة المخلوق وأنشد جس عقب هذه الحكاية قول القائل :

سبق الزمان فلا يقال متى كان   وخلق المكان فلا يقال أين كان

(قوله) لبعض أصحابه الخ هو خادمه محبوب واسمه محمد وفى آخر الحكاية أنه لما أجابه بذلك خلع عليه أبو عثمان قميصه وإنما سأله عن ذلك اعتناء بهذه العقيدة فان كان يعتقد الجهة نهاه عن ذلك وفى رسالة القشيرى : سمعت أبا بكر بن فورك يقول سمعت أبا عثمان المغربى يقول كنت أعتقد بمكة شيئاً من

الـكلام فى قوله تعالى : (الرحمان على العرش استوى) وهو معكم : (أأمنتم من فى السماء) الآية وفى الرسالة القدسية للغزالى وأما رفع اليد عند السؤال إلى جهة السماء فلأنها قبلة الدعاء وللاشارة إلى ماهو وصف المدعو من الجلال والكبرياء شبيها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء وانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء وفى شرح الرسالة للقاشانى والفاكهانى على حديث من توضأ فأحسن الوضوء ثم رفع طارفه إلى السماء فقال أشهد أن لا إله إلا الله الخ إن حكمة رفع الطرف إلى السماء شغل النظر بأعظم المخلوقات المرئية لنا . وللاعراض بالقلب والقالب عن كون الدنيا ليكون أدعى لحضور القلب ومواطأته لشهادة اللسان بما يشاهده من آثار قدرة خالق البريات وبديع السموات ولأنها قبلة الدعاء وقال السهيلى على حديث السوداء وهى أمة قال سيدها وهو معاوية بن الحكم السلمى يارسول الله ان على رقبة أفأعتق هذه فقال لها أين الله قالت فى السماء قال من أنا قالت رسول

أحاديث الجهة فلما قدمت بغداد زال ذلك عنى فكتبت إلى أصحابنا إنى أسلمت إسلاماً جديداً ه ولعله لأجل ذلك سأل تلميذه عن هذه العقيدة (قوله) وفى الرسالة القدسية الخ لما كان رفع اليدين عند الدعاء إلى السماء يتوهم من ثبوت الجهة لله تعالى وكذا رفع البصر عند تمام الوضوء مع ورودهما فى الأحاديث أشار ش إلى الجواب عن ذلك وما ذكره الغزالى فى الرسالة ذكره أيضا فى الاقتصاد فى علة رفع اليدين فى الدعاء وفى رفع البصر فى الوضوء وزاد فى الأول علة ثالثة وهى أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة وخزائن النعم السموات وخزان الأرزاق الملائكة وهم فى السماء والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التى هى مقر الأرزاق فطلاب الأرزاق من الملوك إذا أخبروا بتفرقتها على باب الخزانة مالت قلوبهم ووجوههم إلى جهتها وإن لم يعتقدوا أن الملك فى الخزانة ه بخ وقال السعد فى شرح المقاصد فان قيل إذا كان الدين الحق نفى الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة بثبوت ذلك من غير أن يقع فيها تصريح بنفى ذلك أجيب بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفى ماليس فى جهة كان الأنسب فى خطابهم ما يكون ظاهراً فى التشبيه وكون الصانع فى أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه فى السماء بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء إذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الأنوار ونزول الأمطار ه (قوله) على حديث من توضأ الخ هذا الحديث شاهد لرفع الطرف إلى السماء عند الوضوء وقوله فقال أشهد أن لا إله إلا الله الخ تمام الحديث وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء ولم يذكر ش دليل رفع اليدين الى السماء فى الدعاء لشهرة ذلك مع انه ليس مقصوده الاستدلال على الأمرين معاً وقد ثبت رفع اليدين فى نحو مائة حديث أفردها المنذرى والسيوطى

الله قال اعتقها فانها مؤمنة يجوز السؤال بأين عن الحق اختباراً كما فى هذا الحديث ويجوز أيضا على معنى أين ملكوته ومنه حديث أحمد وغيره عن إبى رزين قال قلت يارسول الله أين كان الله قبل أن يخلق خلقه قال كان فى عماء مافوقه هواء وما تحته هواء العماء السحاب فالسؤال عن مستقر الملائكة وغير ذلك ويمتنع إن أريد السؤال عن محل ذاته حقيقة وهو سؤال فاسد لايجاب سائله الا ببيان

بتأليف وذكر النووى فى الاذكار وشرح المهذب جملة منها وكذا السيوطى فى التوشيح وبه جرى العمل قال فى العمل الفاسى :

كذا المثانى تعقب المعقبات مع رفعه الأيدى بأثر الصلوات

أنظر ط آخر الجزء الأول من حاشيته على م (قوله شغل النظر الخ مقتضى هذه العلة قصر رفع الطرف على الحالة التى نشاهد فيها السماء عند الوضوء وأما من توضأ تحت سقف مثلا فلا يطلب بذلك كما أشار إليه سيدى عبد القادر الفاسى فى أجوبته قال وأما على أن السماء قبلة الدعاء فقد يقال يرفع طارفه لأن المراد بالسماء فى الحديث جهة العلو التى هى أعلى الجهات وأرفعها فى الاعتقاد فيكون معظما بقلبه وبصره ولسانه ه قوله وللاعراض الخ ظاهر فى قصر الرفع للطرف على من توضأ تحت السماء من غير حائل قوله قالت فى السماء الخ ظاهره أنها تكلمت بذلك وصرح الغزالى فى الاقتصاد والسعد فى شرح المقاصد بأنها كانت خرساء قال فى الاقتصاد وأما حكمه ﷺ بالايمان للجارية لما أشارت إلى السماء فقد انكشف به أن لا سبيل للأخرس إلى تفهم علو المرتبة إلا بالاشارة إلى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكى وقد كان يظن بها أنها من عبدة الأوثان وممن يعتقد أن الاله فى بيت الأصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرفت بالاشارة إلى السماء أن معبودها ليس فى بيوت الأصنام ه فمعنى قالت حينئذ أشارت وقد يطلق القول على الاشارة كما فى خبر فقال بيده هكذا واعلم أن هذا الحديث وكذا ما بعده من المتشابه لأن الله تعالى لا يسأل عنه بأين كما مر وإنما يرتكب لأجل اختبار عقيدة المخاطب عند الحاجة إلى ذلك كما قاله السهيلى (قوله) فيجوز السؤال الخ هذا هو مقول السهيلى اختصره ش ونقله ابن غازى فى تكميل التقييد مبسوطاً قال ولأبى قاسم السهيلى كلام حسن قال السؤال بأين ينقسم إلى ثلاثة أقسام اثنان جائزان وواحد لايجوز فالأول السؤال على جهة الاختبار للمسؤل كسؤاله عليه السلام للأمة الثانى السؤال عن مستقر ملكوت الله تعالى وموضع سلطانه مثل سؤال السائل للنبى ﷺ أين كان ربنا الحديث فهذا السؤال فيه حذف وإنما سأل عن مستقر الملائكة والعرش وغير ذلك من خلقه وإذا جاز أن يعبر عن إذاية أوليائه بقوله يحاربون الله جاز أن يعبر أيضاً باسمه تعالى عن ملائكته وسلطانه الثالث السؤال بأين عن ذات الرب تعالى فهذا سؤال لايجوز وهو فاسد لايجاب عنه سائله الا ببيان فساده الى آخر ماعند ش أنظر بنا فى باب الطهارة (قوله) ومنه حديث أحمد أى وابن ماجه والترمذى وحسنه والطبرانى

فساده كما قال سيدنا على لمن ساله أين الله إن الذى أين الأين لا يقال فيه أين يعنى إذا عرفته كما يجب عرفت أنه على ما كان عليه قبل أن يخلق الأين ومثل هذا السائل من سأل عن لون العلم وطعم الظن والشك فيقال له إذا عرفت معانيها استحال منك هذا السؤال لأن اللون والطعم من صفات الأجسام دون المعانى ه والجواب الذى أشار إليه أعنى الاختبار إيضاحه قول الأسيوطى فى الديباج إن المراد امتحانها هل هى موحدة تقر بان الخالق المدبر هو الله وحده الذى إذا دعاه الداعى استقبل السماء كما إذا صلى له المصلى استقبل الكعبة وليس ذلك لأنه منحصر فى السماء كما أنه ليس منحصراً فى جهة الكعبة بل لأن السماء قبلة الداعين كما أن الكعبة قبلة المصلين أم هى من عابد الأوثان الارضية ه ولا يخفى أنه لم يجب عن قولها فى السماء وتقريره صلى الله عليه وسلم ذلك فكأنه فهم أنها تشير الى علو معنوى وهو رفعة الشأن والمقدار والله أعلم وفى جواب لابن جلال أنا نعتقد أنه

والسيوطى وفى شرح الأسماء للبيهقى عن حماد بن مسلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن حدس ويقال عدس عن أبى رزين العقيلى قال كان النبى ﷺ يكره السؤال فاذا سأله أبو رزين أعجبه قال قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض قال كان فى عماء مافوقه هواء وماتحته هواء ثم خلق العرش على الماء هذا تفرد به يعلى بن عطاء عن وكيع ولا نعلم لوكيع راويا غير يعلى ووجدته فى كتابى فى عما أى فوق سحاب أى مدبراً له وعاليا كما قال آمنتم من فى السماء يعنى من فوق السماء ولأصلبنكم فى جذوع النخل أى عليها وقوله مافوقه هواء الخ أى مافوق السحاب هواء وما تحته هواء وقيل إن ذلك من العماء المقصور وهو لاشىء أى لاشىء ثابت فانه مما يعمى على الخلق بكونه غير شىء فكأنه قال قبل أن يخلق خلقه ولم يكن شىء غيره ثم قال مافوقه هواء ولاتحته هواء أى ليس فوق العماء الذى هو لاشىء موجود هواء ولاتحته هواء لأن ذلك إذا كان غير شىء فليس يثبت له هواء قال الهروى وقال بعضهم معناه أين كان عرش ربنا فحذف اختصارا يدل عليه وكان عرشه على الماء ه نقله العلمى فى نوازله عن سيد عبد القادر الفاسى رضى الله عنه وقوله أين كان عرش ربنا هو تأويل السهيلى لكن أن فسرنا قوله ﷺ كان فى عماء الخ بأن المعنى كان ولا شىء معه لايحتاج قول أبى رزين أين كان ربنا الى تقدير وهو من القسم الممتنع وإنما أجازه النبى صلى الله عليه وسلم لعلمه بأن السائل حريص على التعليم ولذلك كان يحب سؤاله مع كونه قريب عهد بجاهلية وأبو رزين بفتح الراء اسمه لقيط بن عامر صحابى مشهور (قوله) إن الذى أين الأين الخ يعنى أن الأينية مخلوقة له تعالى ولاشك أنه كان قبل خلقها لا أينية له وصفاته تعالى النفسية لاتتغير فهو قبل أن يخلق الأينية على ما كان عليه قبل خلقها كان الله ولا شىء معه وهو الآن على ما كان عليه (قوله) فى الديباج هو حاشية له على صحيح مسلم بن الحجاج (قوله) وقيل إشارة إلى علو الخ هكذا فى بعض النسخ وفى نسخة

تعالى لاداخل العالم ولا خارجه والعجز عن الادراك ادراك لقيام الدليل على ذلك عقلاونقلا فانظر تمامه فى الش وإذا لم يكن متحيزا فى جهة امتنع أيضا أن يكون فى جهة للجرم كيمين أوشمال أوفوق أوتكون له هو جهة كيمين وغيرها وأما حديث ان المقسطين عندالله يوم القيامة على منابر من نور عن

صحيحة مانصه ولا يخفى أنه لم يجب عن قولها فى السماء وتقريره ﷺ ذلك فكأنه فهم أنها تشيره إلى علو معنوى الخ وتقدم أن هذا الجواب عن قولها فى السماء هو الذى اقتصر عليه الغزالى وكذا ابن يونس قال وقولها فى السماء معناه العلو والارتفاع ويرجحه ماتقدم أنها كانت خرساء فعرفت بالاشارة إلى السماء أن معبودها ليس فى بيوت الأصنام وأما الجواب بأنهامعذورةلأن عقلهالم يقبل إلا الجهة أخذاً من تقييد ابن أبى جمرة فى اعتقاد الجهةوإستدلاله بهذا الحديثفليس بصواب وتقدم أن الشيخ زروق نظر فيه لأن من شرط القياس المساوات والأخرس تقبل منه الاشارة إلى التوحيد اجماعاً (قوله) أنظر تمامه الخ قال أما النقل فالكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فقوله تعالى . (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير)فلو كان فى العالم أو خارجاً عنه لكان مماثلاو بيان الملازمةواضح إما فى الأول فانه لو كان فيه لصار من جنسه فيجب ماوجب له وأما فى الثانى فلأنه لو كان خارجاً للزم اتصاله وانفصاله وانفعاله إما بمسافةمتناهيةأو غير متناهية وذلك يؤدى إلى افتقاره إلى مخصص وأما السنة فقوله ﷺ : كان الله ولا شىء معه وهو الآن على ما كان عليه وأما الاجماع فأجمع أهل الحق على أن الله تعالى لاجهة له وأما العقل فقد اتضح لك مما مر فى بيان الملازمةفى قوله تعالى : (ليس كمثله شىء) . والاعتراض بأنه رفع للنقيضين يعنى قولنا ليس بداخل ولا خارج ساقط لأن التناقض إنما يعتبر حيث يتصف المحل بأحد النقيضين ويتواردان عليه وأما حيث لايصح تواردهما على المحل ولا يمكن الاتصاف بأحدهما فلا تناقض كما يقال مثلا الحائط لا أعمى ولا بصير فلاتناقض لصدق النقيضين فيه لعدم قبوله لهما على البدلية . وكما يقال فى البارى أيضاً لافوق ولا تحت وقس على ذلك ه بخ وما أجاب به عن دفع التناقض به أجاب الشيخ بناء فى أجوبته الحجازية ونحوه لسيدى يحيى الشاوى فى حواشى الصغرى وأصله للامام الغزالى فى الاقتصاد فانظره إن شئت ونقل المحشى عن أبى حفص أنه قال لا تناقض بين داخل وخارج وإنما التناقض بين داخل ولا داخل وليس خارجاً مساوياً للاداخل وإنما هو أخص منه فلا يلزم من نفيه نفيه لأن نفى الأخص أعم من نفى الأعم والأعم لا يستلزم الأخص فان قيل بم ينفرد هذا الأعم الذى هو لاداخل قلنا ينفرد فى موجود لا يقبل الدخول ولا الخروج ولا الاتصال ولا الانفصال وهذا مما لايحيله العقل ويقصر عنه الوهم وهو منشأ الشبه ومثار دعوى الاستحالة ثم نقل بعض كلام الغزالى فى الاقتصاد لكن فى كلامه رحمه الله تعالى صعوبة على المبتدى مع رجوعه لما قاله ابن جلال (قوله) وأماحديث الخ لما كان هذا الحديث يتوهم منه

يمين الرحمن وكلتا يديه يمين الذين يعدلون فى حكمهم وأهليهم وماولوا رواه أحمد ومسلم والنسائى فن المتشابه ومن تاوله قال معنى عن يمين الرحمان إنهم فى حالة حسنة ومنزلة رفيعة يقال أتاه عن يمينه إذا أتاه من الجهة المحمودة والعرب تنسب الفعل المحمود إلى اليمين وضده إلى الشمال قاله عياض ولنفى توهم إرادة الجارحة والجهة قال وكلتا يديه يمين أى كل محل أقام به أولياءه فهو محل كرامة ورضى ويستحيل فى حقه تعالى (نفى الوحدة) أى انتفاؤها وهو مقابل الوحدانية بأن تكون ذاته مركبة أو يكون لصفة من صفاته نظير قائم بذاته أو بذات أخرى أو توجد ذات تشبه ذاته العلية أو يكون معه مخترع لفعل ما خلافا لقول المعتزلة بخلق العبد فعله وما أحسن ما ألجم به سنى معتزلياً حيث تناظرا فى هذه المسألة فقطف المعتزلى تفاحة من شجرة وقال أليس أنا فعلت هذا فقال السنى إن كنت فعلته فردها إلى مكانها فانقطع وذلك أن القدرة لابد أن تكون صالحة للضدين وفى التنزيل : هل من خالق غير الله يرزقكم

ثبوت الجهة له تعالى أشار إلى الجواب عنه بأنه من المتشابه فتجرى فيه الأقوال الثلاثة والمقسطون فسرهم فى آخر الحديث بقوله الذين يعدلون الخ وأما القاسطون فهم الجائرون حكى أن الحجاج بن يوسف سأل سعيد بن جبير حين جىء به إليه عن حاله مع الرعية فقال له سعيد عادل قاسط فعجب الحاضرون منه وظنوا أنه مدحه خوفا منه ففطن الحجاج بذلك فقال أظننتم أنه مدحنى بل ذمنى قال تعالى : ثم (الذين كفروا بربهم يعدلون) . وقال : (وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً) (قال ظم ونفى الوحدة) بفتح الواو وفسره ش بالانتفاء لأنه المحكوم عليه بالاستحالة لا النفى الذى هو فعل الفاعل وإنما كان الانتفاء المذكور محالا لأنه يؤدى إلى محال وهو التعدد والتقابل بين الوحدة ونفيها من تقابل النقيضين (قوله) بأن تكون ذاته مركبة أشار به للكم المتصل فى الذات وقد مر ذلك والباء يصح أن تكون للتصوير أى تصوير النفى فكأنه قال ويتصور نفى الوحدة بكونه مركباً فى ذاته بأن تكون ذاته جزأين فأكثر ويصح أن يكون للسببية فكأنه قال ونفى الوحدة بسبب كونه مركباً الخ والأول أظهر (قوله) قائم بذاته أى كعلمين أو قدرتين وهو الكم المتصل فى الصفات وتقدم أن الكم عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر كالمقدار الحاصل من اجتماع أجزاء السرير بعد التركيب وجعل الصفتين كما متصلا فيه تسامح إذ لا مقدار حاصل منهما لاستحالة اتصالها وإلا لكان الصفات العشرون كما متصلا وهو باطل لوجوب ثبوت العشرين (قوله) أو بذات أخرى أشار به للكم المنفصل فى الصفات (وقوله) أو توجد ذات الخ أشار به للكم المنفصل فى الذات وفيه رد على المجوس (وقوله) أو يكون معه الخ أشار به للكم المنفصل فى الأفعال وفيه رد على الطبائعيين والفلاسفة والمعتزلة قال الكمال فى حاشية النسفية نقصت المعتزلة من متعلق التوحيد أمرين خلق الأفعال الاختيارية وتدبير شطر من الحوادث فجعلوا الشيطان مدبره على خلاف المشيئة الالهية (قوله) فانقطع الخ قد يقال إنما انقطع لقصوره وإلا فله أن يقول محل النزاع بيننا الأفعال الاختيارية التى

فغير الله خبر ويرزقكم خبر ثان ولا يجعل غير الله نعتا لخالق تابعا على المحل لئلا يدل المفهوم على ثبوت خالق غير الله إلا أنه ليس برازق ويستحيل فى حقه تعالى (عجز) عن ممكن ما وهو ضد القدرة بالمعنى المصطلح فهو معنى وجودى كالقدرة عند الجمهور لظهور الفرق فى الشاهد بين الزمن والممنوع مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعند أبى هاشم بينهما تقابل العدم والملكة فالعجز عدم القدرة عما من شأنه ذلك قال وليس فى الزمن صفة وجودية تضاد القدرة بل عدم القدرة بخلاف الممنوع فانه قادر وعندنا ليس الممنوع بقادر لأن القدرة الحادثة إنما توجد عند مباشرة الفعل لاقبل ذلك وقد

فى طوقنا كالقطف وتركه وأما غير الاختيارية كالرد فلا تخالف فيها وقولكم القدرة لابد أن تكون صالحة للضدين مسلم فى القدرة العامة وهى قدرة المولى تعالى وأما القدرة الخاصة بالأفعال الاختيارية فلا تصلح للضدين إلا إذا كانا من قبيل الأفعال الاختيارية كالحركة والسكون والقطف وتركه (قوله) عجز . هذا شروع فى اضداد المعانى (وقوله) عن ممكن ما أى عن ممكن أى ممكن سواء كان جرماً أو عرضاً أو غيرهما ومن ذلك إيجاد مثل هذا العالم وأحسن منه وأفضل فانعت لممكن مفيد للعموم وقيد بالممكن اشارة إلى أن العجز يتعلق بما تتعلق به القدرة فلا يوصف المولى تعالى بالعجز لأجل عدم تعلق قدرته بالواجب والمستحيل لان ذلك لا تتعلق به القدرة — ولا العجز كما مر (قال) البيجورى على شىء سئل بعضهم عمن قال لا يقدر الله أن يخرجنى من مملكته هل يكفر أم لا فأجاب بأنه لا يكفر لان خروجه من مملكته مستحيل لعدم وجود مملكة لغيره تعالى والقدرة لا تتعلق بمستحيل فلا ضرر فى ذلك كما لا ضير فى أن يقال لا يقدر الله أن يتخذ ولداً مثلا ه قال الانبابى فى تقريراته عليه ينبغى أن لا يقال ذلك لايهامه العجز اذ لا يثبت الشىء للشىء أو ينفى عنه إلا اذا كان من وظيفته بل يقال لا تتعلق القدرة بايجاد الولد مثلا لكونه ليس من وظيفتها ه (قوله) فهو معنى وجودى الخ يعنى ان العجز صفة وجودية قائمة بالعاجز لا يتأتى معها إيجاد ولا إعدام فبينه وبين القدرة تقابل الضدين لانهما معنيان وجوديان قال بعض الأشياخ ولو كان العجز هو عدم القدرة لم يختلف فى محاله فاختلافه يقتضى بأنه معنى وجودى من قبيل المشكك يقبل الشدة والضعف ه (قوله) لظهور الفرق الخ قال بعض شراح التهذيب للسعد فان كل عاقل يجد من نفسه تفرقة بين كونه زمناً وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هى إلا أن فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليست فى الممنوع ه ونحوه للشيخ جس (قوله) وعند أبى هاشم أى الجبائى وكذا الفخر الرازى تبعاً للفلاسفة والفرق عندهم بين الزمن والممنوع ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر كما أشار له ش (قوله) وعندنا أن الممنوع ليس بقادر أى على الفعل الممنوع منه إذ لافعل له ح حتى تتعلق قدرته به وأما القدرة بمعنى مبدأ التغيير فلم ينكروا — وجودها فى الممنوع غايته انها لا تتعلق إلا عند الفعل فلا نزاع معنا مع المعتزلة قاله بعض حواشى التهذيب وهو حسن (قوله) لان القدرة الخ هذا

سفه الله أحلام عابد الأصنام وأبطل دعواهم ألوهيتها بالعجز عن أدنى الأفعال فقال : إن الذين تدعون . أى تعبدون. من دون الله . أى غيره وهم الأصنام لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا . له . أى لخلقه . وإن يسلبهم الذباب شيئاً : أى مما كانوا يضمخونهم به من الطيب والزعفران . لايستنقذوه منه . أى يستردوه من الذباب . ضعف الطالب والمطلوب . أى العابد والمعبود وقيل كانوا يضعون الطعام بين أيدى الأصنام فيقع الذباب فيه ويأكل منه ومن علم استحالة العجز فى حقه تعالى لم ييأس من المطالب وإن جلت وتوعرت مسالكها وانسدت طرقها وانقطعت أسباب الوصول إليها وانظر قوم موسى حين أدركهم العدو من خلفهم ولم يجدوا إلا البحر بين أيديهم كيف فلقه لهم وأغرق عدوهم فقلب الأحوال بالتوسعة على من كان فى الضيق وبالعكس ولقد أجاد القائل .

إذا اشتملت على اليأس القلوب وضاق لما به الصدر الرحيب
وأوطنت المكاره واطمأنت وأرست فى مكامنها الخطوب
ولم تر لانكشاف الضر وجها ولا أغنى بحيلته الأريب
أتاك على قنوط منك غوث يمن به اللطيف المستجيب
فكل الحادثات وإن تناهت فموصول بها فرج قريب

وانظر انجاء يونس من بطن الحوت فى قعر البحر وموسى من اليم ومن الذباحين وقد ذبحوا يوم وجوده فى اليم سبعين ألف صبى كما فى القشيرى ومن رأس الاعادى وهو فى بيته ومحله الخاص وابراهيم من النار بعد قذفه فيها وكان يسمع هولها من مسافة بعيدة وقول حاتم الأصم كنت فى غزوة فأخذنى تركى فاضجعنى وقعد على صدرى وجعل يأخذ السكين ليذبحنى فلم يشتغل قلبى به بل كنت أنظر مايحكم الله به بيننا فجاءه سهم من خلفه فطوحه عنى فقمت وذبحته وكم من فقير عاجز ضعيف مبتلى لا يخطر على بال جبره قواه وأقدره وملكه وكم من منهمك فى الفجور والفسق والمعاصى لايخطر على بال خلاصه قربه واجتباه وجعله من خاصة أوليائه ومن هنا قال فى الحكم : من استغرب أن ينقذه الله من شهوته ويخرجه من وجود غفلته فقد استعجز القدرة الالهية . وكان الله على كل شىء مقتدراً وانظر قوله :

لايسلمه الجبائى لانه من المعتزلة وهم يقولون القدرة الحادثة موجودة قبل الفعل لانها مناط التكليف فلابد من وجودها عند التكليف وإلا لزم تكليف العاجز وهو باطل واجاب أهل السنة بأن مناط التكليف سلامة الآلات والأسباب انظر المحلى وحواشيه ثم انه على القول الثانى لايتعلق بشىء لانه وصف عدمى وأما على أنه وجودى فقال الأشعرى انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال فالزمن مثلا عاجز عن القعود لاعن القيام أى عجزه تعلق بالقعود الموجود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود الموجود فهو عاجز عن أن يدفع القعود عن نفسه ولم تتعلق بالقيام المعدوم ورده السعد بأنه

وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها . وقوله : ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة ويؤخذ من استحالة العجز استحالة الاعياء والتعب فى الأفعال العظام : ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وما مسنا من لغوب : ولم يعى بخلقهن . يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير أى سهل فى حقه تعالى (كراهة) شىء من الكائنات وهى مقابل الارادة وفسرها فى الصغرى بقوله أى عدم إرادته له فمقتضاه أن بينهما تقابل العدم والملكة والمعنى أنه يستحيل وقوع شىء من الكائنات مع كراهته له أى عدم ارادته وأما مع نهيه عنه نهى كراهة تنزيه أو تحريم فلا يستحيل وقوعه بل يقع كثيراً فلا يتوهم أن الكراهة هنا احد أقسام متعلق الحكم الشرعى ومنها قوله تعالى : كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها : قال البيضاوى أى مبغوضاً غير مرضى لا غير مراد لقيام القاطع على أن

مكابرة لان العجز عن تقدير كونه وجودياً وان لم يقم عليه دليل فلا مانع من تعلقه بكل من الوجود والمعدوم كالعلم والارادة فالعجز القائم بالزمن تعلق بكل من القيام والقعود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود ومنعته من القيام ولاجل كون العجز يتعلق بالأمرين أطبق العلماء على أن عجز البلغاء المتحدين عن معارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لاعن السكوت وترك المعارضة ه بخ د ويؤخذ من كلام ش وغيره ان الزمن ليس بقادر اتفاقا وانما الخلاف فى الزمانة أهى صفة وجودية أو هى عدم القدرة وأما الممنوع من الفعل ففيه قولان هل هو قادر أم لا قول (ظم كراهة) قال جس جعل الكراهة ضداً لارادتنا التى هى بمعنى الشهوة والميل ظاهر كما يقال اشتهى فلان كذا وكرهه واما جعلها ضدا الارادة القديمة التى هى بمعنى القصد فغير ظاهر كما أشار اليه الشريف زكرياء قائلا قد يقال ضد الارادة التى هى بمعنى القصد السهو بواسطة عدم الذكر والعلم فان من لم يكن ذاكرا ولا عالما بالشىء لا يصح منه القصد اليه ه ولهذا فسر فى الصغرى الكراهة بعدم الارادة فقال وايجاد شىء مع كراهته لوجوده أى عدم ارادته ه فيتعين تفسير الكراهة فى كلام ظم بعدم الارادة فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة كما قاله السكتانى ه ونحوه فى د (قوله) وأما مع نهيه عنه الخ قال سى وانما فسرنا الكراهة بعدم الارادة احترازاً من الكراهة التى هى من أقسام الحكم الشرعى فتلك يصح أن تجتمع مع الايجاد فيوجد الله الفعل مع كراهته له أى نهيه عنه أما الكراهة بمعنى عدم إرادة الله تعالى الفعل فيستحيل اجتماعها مع الايجاد اذ يستحيل أن يقع فى ملكه مالا يريد ه قال د الحاصل ان الكراهة عقلية وشرعية والعقلية قسمان عدم إرادة الشىء وبغض الشىء وعدم الميل اليه فالاولى هى التى يستحيل وجود الفعل معها بخلاف الثانية ففسر ص الكراهة بذلك لبيان أن المراد بها العقلية لا الشرعية ودفعا لتوهم أن المراد بها البغض للشىء واعلم أن بين الكراهتين عموما وخصوصا من وجه يجتمعان فى كفر المؤمن وتنفرد الكراهة العقلية فى إيمان الكافر وتنفرد الكراهة الشرعية فى كفر الكافر لانه تعالى نهى عنه ووقع بارادته ه بخ

الحوادث كلها واقعة بارادته تعالى ه وكما يستحيل وقوع مالم يرده أى لم يرد وقوعه يستحيل عدم وقوع ماأراده يستحيل وقوع مالم يرد وقوعه وجوزهما المعتزلة ويحكى أن اعرابياً سرقت ناقته فجىء به إلى عمرو بن عبيد القدرى ليدعو له فرفع يديه وقال اللهم ان ناقة هذا الاعرابى سرقت ولم ترد سرقتها فردها عليه فقال له الاعرابى بالله عليك ياشيخ كف عنى من دعائك هذا قال ولم: قال لأنه إذا لم يرد سرقتها وقد سرقت فيريد ردها ولا ترد وإذا علمت أن الكل بارادته حتى الفتن والكفر والمعاصى وايلام الأطفال والبهائم فاعلم أن لى فى طى ذلك حكماً لاتحوم حولها العقول فسلم تسلم وإياك أن

(قوله) وكما يستحيل وقوع مالم يرده أى لم يرد وقوعه يستحيل عدم وقوع ماأراده هكذا فى النسخة الصحيحة وفى بعض النسخ وكما يستحيل عدم وقوع ما أراده يستحيل وقوع مالم يرده وهى معكوسة لان المناسب تشبيه مالم يتقدم بماتقدم ووقوع مالم يرده تقدم له فى تفسير الكراهة (قوله) وجوزها الخ أى وقوع مالم يرد وقوعه وعدم وقوع ماأراده (قوله) الى عمرو بن عبيد هو من المعتزلة وكان يعتقد فيه الصلاح لكثرة عبادته وقوله ولم ترد سرقتها هـذا على مذهبهم الفاسد وهو محال عند أهل السـنة اذ لا يقع فى ملكه إلا مايريد وقول الاعرابى فيريد ردها ولا ترد الزام لعمرو على مقتضى مذهبه وانه يريد الشىء ولا يقع فالحكاية تضمنت الأمرين اللذين جوزهما المعتزلة (قوله) واذا علمت أن الكل الخ قال جس فيؤخذ من استحالة وقوع شىء مع كراهيته لوجوده ان ماوقع من الشرور والفتن والمعاصى وظهور أهل الباطل على أهل الحق وأهل الكفر على أهل الايمان وقتل الكفار للانبياء وإذاية الفساق للعلماء والانبياء وظهور الدجال ويأجوج ومأجوج وغير ذلك كل ذلك بقضاء الله وقدرته وارادته ولا يلزم من ذلك ان يرضاه ولا ان ينهى عنه قال فى قوت القلوب قال بعض العارفين : الخلق أهون أن يصفوه عز وجل بمـا لم يرده والله تعالى أعز من أن يرضيه إلا ماأحب ولكنه غضب على قوم فى القدم فلما أظهرهم استعملهم بأعمال أهل الغضب ليحلهم دار الغضب ورضى على قوم فى القدم فلما أظهرهم استعملهم بأعمال أهل الرضى ليحلهم دار الرضى ه قوله . وإيلام الأطفال الخ من حكم ذلك حصول الثواب لابويهم لان ذلك من المصائب التى يثاب عليها الانسان قال إمام الحرمين : شدائد الدنيا مما يلزم العبد الشكر عليها لانها نعم حقيقة (قوله) فاعلم أن له الخ أصله لابن زكرى ذكره جس عقب مامر ونصه قال شيخنا فى تقييده وفى طى ذلك حكم لاتحوم حولهـا العقول ويجب التسليم له فى ذلك :ولو شاء ربك ما فعلوه . فاياك أن يخالج قلبك إلى آخر ماعند ش وحكى عن الشيخ عفيف الدين الزاهد أنه بلغه وهو بمصر ماوقع فى بغداد فانه وقع فيها السيف أربعين يوما فقتل ألف ألف وعلقت النصارى المصاحف فى أعناق الكلاب وجعلوا المساجد كنائس وألقوا كتب الائمة فى الدجلة حتى صارت كالجسر تمر عليها الخيل فأنكر الشيخ ذلك فقال يارب كيف هذا فيهم الاطفال ومن لاذنب

يخالج قلبك شيء من الاعتراض أو تقول لم كان أو لم يكن أو تقع فى الحيرة التى وقع فيها ابن الراوندى أحد زنا دقة الاسلام إذ قال :

كم عالم عالم أعيت مذاهبه　　وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذى ترك الأوهام حائرة　　وصير العالم النحرير زنديقاً

ولقد أجاد من رد عليه بقوله :

كم من أرب فهم قلبه　　مستكمل العقل مقل عديم
ومن جهول مكثر ماله　　ذلك تقدير العزيز العليم

ومن قال :

بؤس اللبيب وطيب عيش الجاهل　　قد أرشداك إلى حكيم كامل

ومن قطعة للامام الشافعى :

ومن الدليل على القضاء وكونه　　بؤس اللبيب وطيب عيش الأحمق

وانظر كيف خفى على هذا الزنديق آى من التنزيل كقوله تعالى : نحن قسمنا بينهم الآية ولله در القائل:

كم عالم يسكن بيتا بالكرا　　وجاهل ملك دوراً وقرى
لما قرانا قوله سبحانه　　نحن قسمنا بينهم زال المرا

له فرأى رجلا فى النوم ومعه كتاب فأخذه وقرأه فاذا فيه :

دع الاعتراض فما الامر لك　　ولا الحكم فى حركات الفلك
ولا تسأل الله عن فعله　　فمن خاض لجة بحر هلك

(قوله) ابن الراوندى الخ هو أحمد بن يحي بن اسحق أسحقه الله الراوندى نسبة الى راوند بفتح الواو قرية من قرى ساسان قريبة من أصبهان والأكثر انه كان زنديقاً قيل كان يعلم اليهود الحيل والشبه وأخذ منهم ألف دينار وألف لهم كتاباً فى الرد على القرآن سماه الدافع للقرآن وقيل انه كان من الاولياء وما نقل عنه لم يصح ولكنه ضعيف خلاف المشهور وتقدم عند قول ظم الحمد لله الذى علمنا البيت قول القائل : أعطيتنى ورقا ولم تعطنى ورقا وما أجابه به الهاتف فانظره (قوله) ولقد أجاد من رد عليه الخ وممن رد عليه العضد بقوله .

كم عاقل عاقل قد كان ذا عسر　　وجاهل جاهل كان ذا يسر
تحير الناس فقلت لهم　　هذا الذى أوجب الايمان بالقدر

وقال آخر :

كم قوى قوى فى تقلبه　　مهذب الرأى عنه الرزق منحرف
كم ضعيف ضعيف فى تقلبه　　كأنه من خليج البحر يغترف

وكما يستحيل وقوع فعل يكرهه تعالى أى لا يريده وهو فى معنى الاكراه والجبر يستحيل صدور فعل منه تعالى مع الذهول والغفلة أو بطريق التعليل أو الطبع لأن ذلك كله ينافى الارادة بمعنى القصد أما منافاة الذهول والغفلة لها فواضح ومقتضى كلام المحلى إنهما شىء واحد وهو السهو عن المعلوم وزال الدرعى الذهول الغيبة عن الشىء بعد الشعور به والغفلة الغيبة عند سبق الشعور به أم لا فهى أعم وعلى

هـذا دليل على أن الاله له　　فى الخلق سر خفى ليس ينكشف

(قوله) لها أى للارادة بمعنى القصد وقوله فواضح أى لأن الذهول والغفلة لاقصد مع واحد منها فلا يجتمعان وبهذا سقط مايقال ان الذهول والغفلة ليسا من أضداد الارادة بل من أضداد العلم كالجهل والظن والوهم والذى من أضدادها الايجاد بطريق العلة أو الطبع لكونهما ينافيان الاختيار وكذا الكراهة العقلية وحاصل الجواب ان الارادة فى حقه تعالى بمعنى القصد لا بمعنى الميل والشهوة كما فى حق الحادث وقد مر التنبيه على هذا (قوله) ومقتضى كلام المحلى الخ ونصه مع مشروحه والسهو الذهول أى الغفلة عن المعلوم الحاصل فيتنبه له بأدنى تنبه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله هـ قال المحقق اللقانى حاصل كلامهما ان الذهول والغفلة مترادفان وهذا القول لا أعلم له سنداً ثم قال وفى المواقف وشرحها . الغفلة تقرب من الجهل فيفهم منها عدم التصور مع وجود مايقتضيه وكذا الذهول يقرب منه قيل سببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشاً قال تعالى : يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت . انظر تمامه قال العلامة العطار وقول ابن قاسم فى جوابه انهما لم يدعا ذلك بل هما ناقلان له وانهما ثقتان وانهما لم ينقلا ذلك عن المواقف وشرحه ولا التزما موافقتهما حتى يضرهما مخالفتهما لا يجدى نفعاً بل الواجب فى صناعة التوجيه الاثبات بنقل عن امام ثقة يؤيد كلام ص و ش ومثل هذا الكلام تكرر منه ونبهنا غير مامر على أنه غير نافع فى مقام المناظرة هـ قلت ظاهر كلام المصباح الترادف ونصه ذهلت عن الشىء أذهل ذهولا غفلت هـ وزاد فى مختار الصحاح النسيان ونصه ذهل عن الشىء نسيه وغفل عنه هـ لكن أهل اللغة كثيراً مايفسرون بالأعم وقد حكى د فى ذلك أقوالا ثلاثة الأول ان الذهول أعم من الغفلة وذلك لأنك إذا تركت الشىء الذى تعرفه حتى زال من عندك فان زال من القوة المدركة فقط وبقى فى الحافظة قيل لذلك غفلة وسهو وأما الذهول فهو أعم فيقال لزوال الشىء من المدركة فقط ولزواله منها ومن الحافظة وأما النسيان فهو خاص بزواله منهما فالذهول أعم من النسيان والغفلة المرادفة للسهو والنسيان مباين للغفلة والسهو ثم ذكر القولين اللذين عند ش (قوله) وهو السهو الخ لو زاد ش الحاصل لوافق كلام المحلى المتقدم قال الشربينى قوله الحاصل قيد فى كون الذهول والغفلة هما السهو فيفيد أن الذهول والغفلة يكونان مع الحصول وعدمه هـ وأما كلام ش فيفيد أن الثلاثة بمعنى واحد عند المحلى وليس كذلك والمراد بالحصول الارتسام فى القوة الحافظة وإن

كل حال لا يصح عطفها على الذهول بأو كما وقع فى عبارة الصغرى لأن عطف المرادف و الأعم خاص بالواو وأما منافاة الايجاد بطريق التعليل أو الطبع للارادة فلأنه يلزم عليه قدم الموجود بالذات العلية إذا كانت علة أو طبيعة مؤثرة فى المعلول أو المطبوع لوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها وإذا كان قديماً امتنعت إرادته لأنها قصد إيجاده وهو موجود فقصد إيجاده قصد لتحصيل الحاصل المحال ولذا لما اعتقدت ملاحدة الفلاسفه أن استناد العالم إليه تعالى على طريق الايجاد الذاتى واسناد العلة لمعلولها قالوا بقدم العالم و نفوا جميع الصفات الذاتية وهو كفر صراح والفرق بين الايجاد

زال من القوة المدركة و ح فلا منافاة بين الحصول والذهول (قوله) فهى أعم قال بعض حواشى الصغرى ينبغى أن يحمل عليه كلام ص هو فى شرح الكبرى والسهو والغفلة متقاربان فى المعنى إلا أن السهو أكثر ما يستعمل عرفا فى الذهول مع اعتقاد مايضاده والغفلة أعم فلذا جمعت بينهما ه وقوله ولا يصح عطفه الخ أجيب بأن أو بمعنى الواو (قوله) وأما منافاة الايجاد بطريق التعليل الخ هو ان ينشأ عن الشيء شيء آخر من غير أن يكون له إرادة واختيار فيه ولا يتوقف على وجود شرط وانتفاء مانع كحركة الاصبع مع حركة الخاتم كما يأتى والايجاد بطريق الطبع هو أن ينشأ عنه بطبعه وحقيقته من غير أن يكون له فيه اختيار أيضاً مع التوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع كالنار مع الاحراق (قوله) المحال صفة لتحصيل الحاصل وأما قصد ايجاد الموجود فيقال فيه عبث ولذا لم يكتف به ش وزاد عقبه بقصد ايجاده الخ فعبارته أحسن من قول سى لأن قصد إيجاد الموجود محال ولكنه أعقبه بقوله إذ هو من باب تحصيل الحاصل (قوله) ولذا أى ولوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها قالوا بقدم العالم لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته ويحتمل أن الاشارة راجعة لمنافاة التعليل والطبع للارادة أى لأجل ذلك قالوا بقدم العالم لئلا يلزم من حدوثه أن يكون مراداً والأول أقرب وقوله ملاحدة الفلاسفة من إضافة للصفة للموصوف أى الفلاسفة الزائغين عن طريق الصواب (قوله) واسناد العلة العطف للتفسير وذلك انهم قالوا واجب الوجود لا يكون إلا واحداً من جميع الوجوه و ح انما ينشأ عنه بطريق العلة واحد وهو العقل الأول ثم إن هذا العقل له جهة امكان من حيث إن الغير أثر فيه وجهة وجوب من حيث إنه لا أول له لكونه علة فينشأ عنه من الجهة الاولى فلك أول ونشأ عنه من الجهة الثانية عقل ثان مدبر لذلك الفلك ثم العقل الثانى له جهتان أيضاً فنشأ عنهما فلك ثالث وعقل ثالث وهكذا الى فلك القمر فتكاملت العقول عشرة والأفلاك تسعة والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يفيض الكون والفساد على ماتحت ذلك الفلك من العنصريات وأنواعها قديمة أثر فيها بالتعليل وأشخاصها حادثة والعناصر عندهم أربعة النار والماء والهواء والأرض ويسمونها عالم الكون والفساد أى فيها الكون والفساد وذلك انهم زعموا انه يجوز انقلاب بعضها الى بعض لاشتراكها فى جنسها وقبولها

بالعلة وإلا بجاد بالطبع وإن اشتركا فى عدم الاختيار أن الايجاد بطريق العلة لا يتوقف على وجود

صورها النوعية وخصوصية الصور التى فيها انما عى بحسب الاستعداد الحاصل بأسباب خارجية فعند تبديل السبب يجوز ان تذهب صورة وهو المسمى بالفساد وتحدث صورة وهو المسمى بالكون (قوله) قالوا بقدم العالم الخ أى على تفصيل عندهم وذلك انهم قالوا العالم اما مجردات أو حادثات فالأولى منها ماهو قديم كالعقول العشرة والنفوس الفلكية ومنها ماهو حادث كالنفوس البشرية وأما الثانية فالفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الشكل واللون والضوء ونوع حركتها وأما شخص حركتها فحادث وأما العنصريات فانها قديمة بالنوع أى أنواعها قديمة وأفرادها حادثة والمراد بالقدم الزمانى وهو عدم الأولية لا الزمانى وهو تأثير الغير والحدوث كذلك (قوله) ونفوا جميع الخ يحتمل انه مستأنف وهو ظاهر ويحتمل ارتباطه بما قبله وهو استناد العالم له تعالى على جهة التعليل وهو مشكل لأن ذلك انما يقتضى نفى صفتى التأثير وهما القدرة والارادة لمنافاتها للايجاب الذاتى وأما العلم وغيره مما ليس للتأثير فالتعليل لا يستلزم نفيه نعم غير القدرة والارادة نفوه لمس آخر وهو ان الشىء يتكثر بتكثير صفاته فلو كان له صفات لزم تكثير القديم والقديم تجب له الوحدة إلا أن يقال كلامه من باب الحكم على المجموع لا على كل فرد واحترز بالذاتيات من صفات السلوب فانهم يثبتونها فان قلت هذا الكلام يقتضى ان الفلاسفة ينفون العلم مطلقاً وهم انما ينفون العلم بالجزئيات قلت أجيب بأن قدماءهم ينفون العلم مطلقاً ويقولون واجب الوجود موجب والموجب لا يحتاج فى تأثيره إلى شعور بأثره ومتأخروهم كابن سيناء والفارابى يثبتون علمه تعالى بالكليات دون الجزئيات لتغيرها فيتغير العلم بها والواجب لا يتغير ولأن الجزء تنطبع صورته فى النفس والصورة مركبة ولا ينطبع المركب إلا فى مركب والواجب لذاته غير مركب ه ولا يخفى ضعف هذه الشبهة التى عالوا بها (قوله) وهو كفر الخ قال فى شرح المقدمات ولا اشكال فى كفر من يعتقد أن الذات العلية مؤثرة بالطبع أو العلة لأنه يلزم منه انكار القدرة والارادة ومن لازم ذلك قدم العالم وتكذيب القرآن فى قوله تعالى : وربك يخلق مايشاء ويختار : وقوله تعالى بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء . إلى غير ذلك مما هو كثير ه والقول بقدم العالم وانكار العلم بالجزئيات ونفى المعاد الجسمانى هى الأمور التى كفروا بها الفلاسفة كما مر وزاد بعضهم قولهم ان النبوة مكتسبة والمراد بالفلاسفة من كان على معتقدهم كان قبل الاسلام أو بعده . فان قلت. المعتزلة ينفون المعانى وقلتم ان الراجح عدم كفرهم فما الفرق الجواب ان المعتزلة انما ينفون زيادة المعانى على الذات مع اعترافهم بثبوت أحكامها وهى المعنوية بخلاف الفلاسفة فانهم ينفون المعانى والمعنوية ونفى المعنوية كفر (قوله) وان اشتركا الخ الواو للحال والمراد بعدم الاختيار هنا عدم القدرة على

شرط ولا انتفاء مانع وبطريق الطبع يتوقف على ذلك ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها كحركة الأصبع وحركة الخاتم الذى هو فيه ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كاحراق النار واحتراق الحطب لاحتمال وجود مانع فيه وهو بللمثلا أو تختلف شرط كالمماسلة لكن هذا فى الحوادث أما القديم فلو كان فاعلا بالطبع لزم اقتران الطبيعة بمطبوعها إذ لا يصح وجود مانع وإلا كان قديماً فلا ينعدم أبداً فلا يوجد الفعل ابداً ولا تأخر شرط وإلا فتأخره اما المانع أو تأخر شرط وننقل الكلام اليهما كما مر فيلزم التسلسل

الترك وقوله ولهذا أى لأجل عدم التوقف فى الأول والتوقف فى الثانى (قوله) كحركة الاصبع الخ أى فحركة الاصبع علة لحركة الخاتم بمعنى انها أثرت فيها تأثير العلة فى المعلول وهما متقارنان فيقولون الله تعالى أوجد حركة الأصبع وهى أوجدت حركة الخاتم ويسمون ذات البارى علة العالم لما ذكرنا قبل وهما متقارنان هذا مذهبهم قبحهم الله ونحن نقول كل من الحركتين مخلوق لله تعالى ولا يضر تلازمهما عقلا ألا ترى ان الجوهر والعرض متلازمان وكل منهما مخلوق لله تعالى (قوله) الذى هو فيه الخ عبارة سى التى هى فيه قال د نعت للخاتم والضمير الأول للخاتم والثانى للاصبع أى الاصبع التى هى فى الخاتم وذلك لاطلاق لفظ فيه على كل من الاصبع والخاتم والاصبع تذكر وتؤنث كما يصح تأنيث الخاتم بتأويله بالحلية والأصل فى المعنى ان الاصبع فى الخاتم وقد يقال الخاتم فى الاصبع كما يقال القلنسوة فى الرأس وهو مجاز متعارف ه ونحوه يقال فى عبارة ش إلا أنه ذكر وسى أنث والاحتمال الثانى هو الموافق للاصل (قوله) كاحراق النار الخ الذى يستفاد من كلام السكتانى حيث فسر الطبع بالحقيقة ان الطبيعة النار المحرقة وان المطبوع هو إحراق الحطب أى إن النار المحرقة أثرت فى الحطب الاحراق بذاتها (قوله) لكن هذا يعنى الفرق المذكور انما هو فى الحادث ان قدرنا جواز كونه علة أو طبيعة وإلا فالفاعل الحقيق هو الله تعالى (قوله) فلو كان فاعلا بالطبع الخ ترك الكلام على كونه تعالى فاعلا بالتعليل لظهور بطلانه لأن الايجاد بالعلة لا يتوقف على شىء أصلا وقوله ولا تأخر شرط أى ولا يصح إن يقال إن الفعل المطبوع وهو العالم تأخر عن وجوده تعالى لتخلف شرط فى الأزل فلما حصل الشرط فيما لا يزال حصل الفعل والمراد بتأخر الشرط تخلفه وعدم وجوده فى الأزل (قوله) فيلزم التسلسل الخ نحوه فى شرح الصغرى قال د يعنى أو عدم القديم وهو المانع ففى كلامه قصور وبيان ذلك أنه لو توقف تأثير الطبيعة القديمة على شرط ولم يقارن الفعل المطبوع لطبيعته لعدم ذلك الشرط فى الأزل فلما وجد الشرط فيما لا يزال وجد الفعل فنقول انعدام ذلك الشرط فى الأزل اما لمانع أو لفقد شرط آخر لا يصح أن يكون لمانع لأنه ح قديم فلا توجد العوالم إلا إذا وجد الشرط ولا يوجد الشرط إلا إذا زال المانع فيلزم عدم القديم وإن كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر فتخلف ذلك الشرط لا يصح أن يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط رابع وهكذا كل شرط انعدم

فلهذا قلنا قبل إن كونه فاعلا بالعلة أو الطبيعة يوجب قدم العالم والحاصل أن أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلى ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذى يتأتى منه الفعل والترك وفاعل بالعلة وفاعل بالطبيعة وكلاهما يتأتى منه الفعل دون الترك لكن الفاعل بالطبيعة يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع بخلاف الفاعل بالعلة والثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة والطبائعين ولم يوجد عند المؤمنين إلا واحد

فانعدامه لانعدام شرطه وهلم جرا فحيث وجدت العوالم فوجودها بوجود تأثير الطبيعة ولا يوجد تأثير الطبيعة إلا بوجود الشروط جميعها التى كان تخلف كل واحد منها لتخلف الآخر فيقع بوجود العوالم التسلسل لوجود شروط لانهاية لها والتسلسل محال فما أدى إليه وهو أن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لفقد شرط باطل (قوله) فلهذا الخ أى لأجل ماذكرناه من بطلان عدم المقارنة لوجود مانع أو لفقد شرط وقوله بحسب التقدير أى لابحسب الواقع إذ الواقع أن الفاعل واحد وهو الفاعل المختار وهو الله تعالى بدليل برهان الوحدانية (قوله) وهو الذى الخ وذلك كالكاتب بالنسبة لكتابته والمتحرك غير المرتعش بالنسبة لحركته عند المعتزلى ودخل فى الفاعل بالاختيار من يقول إن الفاعل يؤثر بقوة يودعها فى الأسباب من حيث إن موضوع القوة فاعل بالاختيار وجعله ابن دهاق من قسم التأثير بالطبيعة نظراً لذى القوة فالتأثير بالطبيعة عنده قسمان لأن الطبيعة كالنار مؤثرة إما بذاتها أو بقوة أودعت فيها والحاصل أنه إن اعتبر معطى القوة دخل الفاعل المختار وإن اعتبر ذو القوة كان من التأثير بالطبع ه د (قوله) ولا يتوقف فعله أى كما يقول الفلسفى فى حركة اليد مع حركة المفتاح مثلا فانه يستحيل أن يمنع من الحركة الثانية مانع عند وجود الحركة الأولى (قوله) وفاعل بالطبيعة أى بطبعه وذاته كقول الطبائعى إن النار تؤثر بذاتها وطبعها والأدوية تؤثر بذاتها النفع فى الأمراض لكن ذلك التأثير يتوقف على وجود شرط وانتفاء مانع وإنما لم يذكروا السبب بأن يقولوا إن تأثير الطبيعة يتوقف على وجود سبب وشرط وانتفاء مانع لأن السبب عندهم نفس الطبيعة فليس عندهم سبب خارج لتأثيرها إذ لو وجد لم يكن التأثير ذاتياً لها والفرض أنه ذاتى (قوله) والثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة يعنى بالنسبة الى الخلق فالفاعل بالاختيار كالكاتب والفاعل بالعلة كحركة اليد والفاعل بالطبع كالنار وأما بالنسبة إلى الحق فهو فاعل بالتعليل فقط عندهم تعالى الله عن قولهم (قوله) عند المؤمنين أى سنيهم ومعتزلهم فهم متفقون على أنه لافاعل إلا الموجد بالاختيار لكنهم قسموه إلى قديم وهو الله تعالى وحادث وهو العبد ولم يكفروهم بهذا القول لأنهم يقولون ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى كما مر وأهل السنة يقولون الفاعل المختار هو الله تعالى ولذا قال ش ثم هو خاص بواحد فان قلت المعتزلة يقولون بالتولد وهو أن يوجب فعلا فاعله فعلا آخر فيقولون إن العبد خلق حركة أصبعه وتولد منها حركة مافى يده فرجع كلامهم إلى أن حركة الأصبع علة لحركة أخرى فهم يقولون بالتعليل أجيب

وهو الفاعل الموجود بالاختيار ثم . هو خاص بواحد وهو مولانا جل وعلا إذ لا موجد سواه تبارك وتعالى ويستحيل فى حقه تعالى (جهل) وهو ضد العلم والمراد به كل ماينافى العلم من جهل بسيط وهو عدم

بأن مرادهم ان العبد فاعل بالاختيار للحركتين الأولى مباشرة والثانية بواسطة قال د وانظر قول ص ولم يوجد عند المؤمنين الخ مع أن جماعة من المحققين كالفخر الرازى والسعد والسيد قالوا ان إسناد صفاته تعالى لذاته بطريق العلة فالصفات عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وقالوا إن تأثيره فى الصفات بطريق الايجاب مستثنى من إطلاق أنه تعالى فاعل بالاختيار فعندهم لا واجب بالذات إلا الذات وهذا القول لم يرتضه ص ولا غيره من المحققين والحق ان صفاته تعالى واجبة لذاتها وانه فاعل بالاختيار فقط ولما كان هذا القول ساقطا صار كانه لم يقل به أحد من المؤمنين ه قال (ظم وجهل وممات) قوله وهو ضد العلم يعنى بالمعنى اللغوى ولذا قال والمراد به كل ماينافى الخ وذكر ش مما ينافى علمه تعالى إحدى وعشرين نوعا وهى الجهل البسيط والجهل المركب والاعتقاد والظن والشك والوهم وكون العلم نظرياً وكونه ضرورياً وكونه إجمالياً وكونه مفصلا وكونه تصورياً وكونه تصديقياً وكونه حاصلا بالاحتيال والاختبار والتعجب الحقيقى والاستفهام الحقيقى والغشيان والاغماء والسكر والنوم والسنة والنسيان والغفلة وليس المراد حصر المنافى فى هذه الأشياء لان حقيقة ذاته وصفاته لاتدرك وكل مايخطر ببالك فربنا مخالف لذلك ولذا اقتصر بعضهم على بعض هذه الاشياء (قوله) وهو عدم الخ هذا هو الذى صدر به ابن السبكى فقال والجهل انتفاء العلم بالمقصود وقيل تصور المعلوم على خلاف هيئته قال المحلى فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على الثانى ه أى فهو واسطة قال المحلى والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكى فى العقائد ه وعبارة ابن مكى .

وان أردت أن تحد الجهل	من بعد حد العلم كان سهلا
وهو انتفاء العلم بالمقصود	فاحفظه فهذا أوجز الحدود
وقيل فى تحديه ماأذكر	من بعد هذا والحدود تكثر
تصور المعلوم هذا جزءه	وجزءه الاخير يأتى وصفه
مستوعباً على خلاف هيئته	فافهم فهذا التقييد من تتمته

وهذه القصيدة يقال لها الصلاحية لترغيب السلطان صلاح الدين فيها لانه أمر بتلقينها للاطفال فى المكاتب ولايخفى مافى هذه الابيات من التضمين والاطناب وانظر الى كلام السبكى حيث جمع القولين فى كلمات يسيرة واقتصر الشنكيطى على القول الاول لشهرته ورجحانه فقال :

والجهل جاء فى المذهب المحمود ... هو انتفاء العلم بالمقصود

قال العلامة العطار التقابل بين الجهل البسيط والعلم تقابل العدم والملكة وبين المركب والعلم تقابل

العلم بالمقصود عما من شأنه العلم ومركب وهو إدراك الشيء على خلاف ماهو عليه في الواقع وقولهم عما من شأنه العلم احترازا من عدم العلم عن الجدار أو البهيمة مثلا فلا يسمى جهلا وعلى هذا فلا

الضدين لان كلا منهما وجودى وقال الكثير من المعتزلة ان الجهل المركب مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثل لا للمتضاد وذلك لان التميز بينهما ليس إلا بالنسبة للمتعلق وهى المطابقة وعدمها والنسبة لاتدخل فى حقيقة المنتسبين لانها متأخرة عن طرفيهما فهى خارجة عنهما والامتياز بالأمور الخارجية لايوجب الاختلاف بالذات وحيث لااختلاف إلا بهذا الوجه لزم اشتراكهما فى تمام الماهية فيكونان متماثلين (قوله) ومركب سمى بذلك لاستلزامه جهلين وهما الجهل بالشيء أى عدم ادراكه والجهل بأنه جاهل مثلا لاعتقاد الفلاسفة قدم العالم جهل مركب مستلزم لجهلين عدم ادراكهم لما ثبت للعالم فى الواقع وجهلهم بأنهم جاهلون بذلك له أى مخطئون فى اعتقادهم وفى هذا المعنى يقول القائل :

جهلت وما تدرى بأنك جاهل ومن لى بأن تدرى بأنك لاتدرى

وقد جمع المتنبى بين ثلاث جهلات فى بيت واحد فقال :

ومن جاهل بى وهو يجهل جهله ويجهل علمى انه بى جاهل

ولكن الثالث من قبيل الاول وليس المراد بقولهم مركب التركيب الحقيقى لانه لايصح تركيبه من بسيطين لانه وجودى والبسيط عدمى ولا من مركبين للزوم تركيب الشيء من نفسه ولا من بسيط ومركب للزوم تركيب الشيء من نفسه وغيره (قوله) وهو ادراك الشيء الخ قال الكمال اعلم أن الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق وبه فسره فى المواقف وغيره ممن عرفه بتصور المعلوم أراد به الادراك لينطبق التعريف على التصديق الغير المطابق (قوله) احترازاً من عدم الخ يعنى كما هو الشأن فى تقابل العدم والملكة فلا يوصف بالعدم إلا من يقبل الملكة وقوله وعلى هذا فلا يصح الخ قد يقال مراد هذا القائل المبالغة فى وصف الحكيم توقى بالجهل وانه أجهل من حماره الذى يركبه فوصف الحمار بالجهل على ضرب من التسامح ليتوصل لذلك ولم يقصد أن الحمار موصوف بالجهل حقيقة كما تدل عليه القرائن وهذا مهيع مطروق عند الشعراء فمن ذلك قول بعضهم فى رجل اسمه روح وقبيلته جذام حيث لبسوا الخز ولاعادة لهم به :

بكى الخز من روح وأنكر جلده وعجت عجيجاً من جذام المطارق (١)

أى صاحت مطارق الخز من قبيلة جذام وهذا أحسن مما قاله الفنرى وغيره وتومى هذا كان يدعى علم الحكمة ولا خبرة له بها ويعتقد أنه عالم بها فلذا وصفه الشاعر بالجهل المركب وأشار له أبو حيان

---

(١) قال فى المصباح المطرق ثوب من خز له أعلام وقيل ثوب من خز مربع ثم قال والجمع مطارق ه مؤلف

يصح قول القائل :

قال حمار الحكيم تومى لو أنصفونى ما كنت أركب
لأنى جاهل بسيط وراكب جاهل مركب

فوصف الحمار بالجهل البسيط ويدخل فيه الاعتقاد والظن والشك والوهم وكون العلم نظرياً لاستلزامه سبق الجهل أو ضروريا لاستلزامه ذلك أيضاً إذ الضرورى هو الذى تكون النفس خالية منه فى مبدأ الفطرة ثم يحصل لها بالتدريج وكونه اجماليا لاستلزامه الجهل بالتفصيل وكونه حاصلا بالاحتيال والاختبار لاستلزامه

بقوله : إذا رمت العلوم بغير شيخ : البيتين كما مر أول الكتاب (قوله) ويدخل فيه الاعتقاد الخ . الفرق بينه وبين العلم ان العلم لا يقبل التغيير لكونه لموجب بخلاف الاعتقاد قال السبكى وجازمه أى جازم التصديق بمعنى الحكم الذى لا يقبل التغيير علم والقابل اعتقاد صحيح ان طابق فاسد ان لم يطابق وغير الجازم ظن وشك ووهم لانه اما راجح أو مرجوح أو مساو (قوله) قوله والظن تقدم ان الظن هو الاعتقاد الراجح وينقسم الى مطابق وغيره والشك هو الاحتمال المساوى والوهم هو الاحتمال المرجوح والثلاثة منافية للعلم (قوله) وكون العلم نظرياً أى لانه يتوقف على نظر واستدلال فيقتضى سبق الجهل وإلا كان تحصيل حاصل وهو محال (قوله) فى مبدأ الفطرة أى الخلقة وهو حال الصبا لكن هذا ظاهر فى حق الحادث وأما القديم الذى لا أول لوجوده فلا يظهر فيه هذا التعليل فعلمه مقارن لوجوده ووجوده لا أول له فكذا علمه تعالى وعبارة د أحسن ونصه وكون العلم ضرورياً بمعنى ماقارنه ضرر أو حاجة كعلمنا بألمنا وجوعنا لانه مستحيل عليه تعالى فالضرورى بهذا المعنى حادث لا يقوم إلا بذات حادثة وعلم الله قديم لا يقوم إلا بذات قديمة وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات وح فالعلم الضرورى بهذا المعنى مناف لعامه تعالى وأما الضرورى بمعنى مايحصل بغير نظر فلا يجوز اطلاقه على الله تعالى وان كان صحيحاً فى نفسه لايهامه الضرر والحاجة فاطلاق الضرر على علمه تعالى بالمعنى الاول ممتنع لفظاً ومعنى وبالمعنى الثانى ممتنع لفظاً لامعنى ه بخ وكذا لا يقال فى علمه تعالى انه بديهى لانه وان كان يطلق على مالا يتوقف على نظر واستدلال لكن يطلق أيضاً على العلم الحاصل بغتة بقال بده الأمر النفس إذا أتاها بغتة ففيه إيهام (قوله) وكونه إجمالياً الخ سئل الشيخ المسناوى رحمه الله تعالى هل يقال ان الله تعالى يعلم الأشياء جملة وتفصيلا أم لا فأجاب بأن ذلك خلاف بين العلماء فقال بعضهم بالمنع واختاره ابن خليل السكونى وشنع على القائلين بذلك وقال بعضهم بالجواز ومبنى الخلاف على ان العلم الاجمالى هل يلزمه الجهل بالتفصيل فيمتنع الاطلاق أولا فيجوز فمن قال بالاول قال ان العلم الاجمالى هو المتعلق بالشيء من بعض الوجوه دون بعض كالعلم بالذات المركبة دون تمييز أجزائها المفردة فلا

سبق الجهل وأما قوله تعالى . ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ليبلوكم أيكم أحسن عملا ولقد فتنا الذين من قبلكم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين . فالمراد بالاختبار فيه اظهار ماخفى فى الأشياء أى ابراز بعض المعلومات الغيبية لبعض العباد (قوله) حتى نعلم أى نظهر علمنا وقوله فليعلمن الله اى يظهر علمه تعبيرا باللازم عن الملزوم والمراد من ذلك الاظهار تشريف الصادقين وإهانة الكاذبين وتمييز أهل الفضل من أهل العدل عند العباد كما قال ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وقد قيل فى اسمه الخبير إن معناه المختبر أى المظهر لما خفى فى الأشياء ليعلم أو المراد حتى نعلم ذلك عندكم أى حتى تعلموا أنى نعلم ذلك وكذا فليعلمن الله أى عندكم وفى اعتقادكم بالوقوع المشاهد لكم لأن ماتعلمونه بالمشاهدة تعلمون أن الله كان يعلمه واقعا وأما قبل الحصول فيستحيل أن يكون علم أنه لا يقع وكذا قوله تعالى . ثم بعثناهم أى أيقظنا أصحاب الكهف

بد فيه من الجهل ببعض الوجوه وإلا لم يكن إجماليا وعليه جرى ابن زكرى التلمسانى فى قوله :

لان ما علم بالتجميل مستلزم للجهل بالتفصيل

ومثله قول أبى الحجاج الضرير :

والعلم بالشىء على التجميل يلازم السهو عن التفصيل
كالعلم بالارض وبالسماء والسهو عن كيفية الاجزاء

ومن قال بالثانى قال انه العلم المتعلق بالشىء من حيث حقيقته الكلية المنطبقة على جميع جزئياته ومن حيث ذاتها المركبة المشتملة على جميع الاجزاء سواء تعلق ذلك بجميع الجزئيات والاجزاء تفصيلا أم لا وعليه فلا محذور فى التعبير بالجملة حيث قرنت بالتفصيل والى هذا أشار فى المواقف بقوله العلم الاجمالى هل يثبت لله تعالى أم لا جوزه القاضى ومنعه كثير من أصحابنا والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع والا فلا ه كلام المناوى باختصار (قوله) بالاحتيال الخ أى مكتسب بذلك فهو من العلم المكتسب وهو الحاصل عن نظر واستدلال وقيل هو ماتعلقت القدرة الحادثة به فيشمل العلم الحاصل بالحواس وعلى كل فلا يقال فى علمه تعالى كسبى (قوله) نظهر علمنا الخ أى حتى نظهر للخلق متعلق علمنا أى بعض المعلومات التى أراد الله اظهارها وهذا عام فى الآيات كلها كما قرره ش وأصله لابن زكرى (قوله) أى المظهر لما خفى الخ أى فليس فائدة الخبرة راجعة اليه تعالى بل للخلق وقيل الخبير هو العالم بدقائق الامور وهذا مناسب لما نتكلم عليه وقيل الخبير بمعنى المخبر بدقائق الاشياء على ما هى عليه (قوله) أو المراد الخ هذا الجواب وكذا ما بعده زاده على كلام ابن زكرى إلا أن هذا قريب من الاول وحاصله ان فائدة هذا الاختبار علمهم أن الله تعالى تعلق علمه بتلك الاشياء فى الأزل قبل وقوعها فآل الامر الى اظهار علمه تعالى بذلك وهو الجواب

نومهم لنعلم أى الحزبين من المختلفين فى مدة لبثهم أحصى لما لبثوا أمدا وكذا قوله · وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم الآية ويجوز فى بعض هذه الآى أن يراد علم المشاهدة وهو تعلق البصر التنجيزى الحادث وهذا التعلق إنما يحصل عند وجود المبصر عند المتكلمين ويدخل فى الجهل بالتفسير المذكور التعجب والاستفهام الحقيقيان لا التعجب استعظام زيادة حفى سببها على المستعظم وماورد من ذلك

الاول ولذا اقتصر عليه ابن زكرى وغيره (قوله) ويجوز فى بعض الخ قال شيخنا هذا جواب ثالث وحاصله أن الذى تجدد وحدث بالاختيار ليس هو علم الله تعالى بل تعلق بصره التنجيزى الحادث بالموجودات الحادثة عند وجودها واحترز بقوله فى بعض هذه الآيات عن قوله تعالى : وما كان له عليهم من سلطان الآية — فلا يصح أن يراد فيها بالعلم تعلق البصر التنجيزى الحادث لأن مذهب المتكلمين ان هذا التعلق انما يوجد عندوجود المبصر لا قبله فلو حملنا العلم فى هذه الآية على التعلق الحادث لا قتضى أن بصره تعالى تعلق تعلقا تنجيزيا حادثا بالايمان الذى يوجد فى المستقبل وهو خلاف مذهب المتكلمين من عدم تعلقه بالمعدوم ه بخ ويؤخذ منه أنه يصح ذلك على مذهب الصوفية وبعض المتكلمين من أن بصره تعالى يتعلق بالممكن المعدوم قبل وجوده ونقله ش فيما مر واقره وكذا سى (قوله) بالتفسير المذكور أى وهو كل ما ينافى العلم (قوله) استعظام الخ بهذا مد ابن عصفور التعجب فقال هو استعظام زيادة فى وصف الفاعل خفى سببها وخرج بها المتعجب منه عن نظائره أو قل نظيره ه ونقله غير واحد وسلمه واعترضه ش فى حاشيته على الموضح بأمور وكنت أجبت عنها حال قراءتى الألفية وقيدت ذلك فى ورقة أردت اثباتها هنا مخافة الضياع وان كان لا يناسب هذا الاشتراط خفاء السبب فمنها انه فاسد العكس أى غير جامع لخروج نحو قوله تعالى : كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم . وقوله ﷺ · سبحان الله المؤمن لا ينجس مما يكون فيه المتعجب منه أصل الفعل لا الزيادة فقط فان المتعجب منه فى الآية اجتماع الكفر بالله تعالى مع العلم بأنه يحيي ويميت وفى الحديث هو اعتقاد أبى هريرة أن المؤمن ينجس وهو أصل الوصف ومنها تقييده بوصف الفاعل فانهم قالوا ما أقصر هذا الكلام وان كان شاذا فلا بد من شمول الحد له ومنها اشتراط خفاء السبب فان الظاهر انه لا منافاة بين استغراب الأمر وظهور سببه لان وقوع السبب قد يكون نادراً ومناط التعجب هو الخروج عن العادة المألوفة وخفاء السبب وظهوره سواء وقولهم اذا ظهر السبب بطل العجب ليس كليا أو من اليقينات القطعية فلا حجة فيه وان كان من المشهورات ومنها أن الحد فيه اطناب لان الاستغراب يغنى عن ذكر الاستعظام وخروج المتعجب منه عن نظائره أو قلتها ومنها أن فيه دورا لاخذ المتعجب منه فى حده مع توقف معرفة المشتق على معرفة المشتق منه فقد توقف كل منهما على الآخر من جهة التصور ومنها انه انما يصلح لحد التعجب لغة

فتعجيب للسامع كقوله تعالى فى أصبرهم على النار وقرئ . بل عجبت ويسخرون بضم التاء وكحديث

لااصطلاحا لان التعجب اصطلاحا هو اللفظ المتعجب به وكلام النحاة انماهو فى الالفاظ لافى المعنى هذا حاصل كلامه وأجيب عن الاول والثانى بأن مقصوده التعجب بالوزنين المشهورين المقيسين لا التعجب من حيث هو كما قاله أبو حفص الفاسى قات وهو ظاهر لانهم ذكروا من جملة شروط ما يصاغ منه فعلى التعجب أن يكون معناه قابلا للتفاضل أى الزيادة وأن يكون مبنيا للمفعول لئلا يلتبس التعجب منه بالتعجب عن فعل الفاعل وقد حمل ابن عصفور كلامه على هذا وشرح به الحد الذى ذكره فقال فى مقربه وقولنا زيادة لان التعجب لا يكون إلا مما يزيد وينقص وأما الخلق الثابته فلا يجوز التعجب منها إلا أن يشذ منها شىء فيحفظ ولا يقاس عليه كما أحسنه وما أقبحه ونحوهما وقولنا فى وصف الفاعل لانه لا يجوز أن يتعجب من فعل المفعول فلا يقال ما أضرب زيدا اذا تعجبت من الضرب الواقع عليه وان شذ من ذلك شىء فيحفظ نحو ما أجنه وما أولعه بالشىء وما أحبه الى ه وحيث حمل كلامه فى الحد على هذا فلا معنى للاعتراض عليه بما ذكر وقول المعترض لابد من شمول التعريف له فى حيز المنع لانه لا يلزم أن يكون التعريف شاملا للمقيس والشاذ بل جل النحاة انما يعرفون الامور المقيسة وأما الشاذة فيضبطونها بالعدد كما فعل ابن عصفور وعن الثالث بأن المراد بقولهم خفى سببها أن يكون السبب شأنه الخفاء سواء بقى على خفائه أو ظهر لبعض الناس دون بعض واحترزوا بذلك عن الامور الظاهرة الاسباب فلا يتعجب منها وعلى هذا يتنزل قولهم اذا ظهر السبب بطل العجب ولذا قالوا العاقل لا يتعجب إلا قليلا لانه يدرك أسباب الاشياء غالبا وتكون عنده ضرورية كما يؤخذ من قوله ﷺ لما قال الصحابة سبحان الله بقرة تكلمت آمنت بذلك أنا وأبو بكر وعمر أى من غير تعجب وأنتم آمنتم بذلك مع التعجب وعن الرابع بأن قوله وخرج الخ ليس من تمام الحد بل لمجرد الايضاح وهو المقصود الاصلى من الحد وأما الاحتراز عن غير المحدود فتبع وأما الجواب عن الاعتراض الخامس فيعلم مما قبله وهو أن قوله وخرج بها الخ ليس من أجزاء التعريف وانما هو زيادة بيان وان سلمنا أنه منه فالمراد بالتعجب منه ذاته مع قطع النظر عن الوصف العنوانى وهو كونه متعجبا منه وعن السادس بأنه عرف المصدر ويلزم منه تعريف اسم المفعول هذا ماظهر للعقل القاصر والله أعلم (قوله) على المستعظم قد علمت أن هذا القيد ليس فى كلام ابن عصفور وكان ش زاده ليكون ظاهر الاستحالة على الله تعالى وأما بدون هذا القيد فقد يقال ان المراد خفاء السبب عن الخلق وهو موضوع حد ابن عصفور لا عن الله تعالى وتقدم ان المراد بخفاء السبب أن يكون شأنه الخفاء عن بعض الناس وحينئذ فلا محذور ان يقال فى التعجب الوارد فى حقه تعالى فى الآيات والأحاديث استعظام زيادة خفى سببها عن الخلق غالباً (قوله) فتعجيب

البخارى فى الأنصارى الذى بعث معه المصطفى ﷺ ضيفاً فقال لامرأته ضيف رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتدخريه شيئاً فقالت والله ماعندى إلا قوت الصبية فقال نوميهم وتعالى فأطفى السراج ونطوى بطوننا الليلة ففعلت فغدا الرجل على رسول الله ﷺ فقال لقد عجب الله أو ضحك من فلان وفلانة . ونزل ويؤثرون على أنفسهم الآية وحديث عجب ربنا من ذبحكم الضأن يوم عيدكم رواه البيهقى وحديث عجب ربنا من رجل غزا فى سبيلى فانهزم وأصحابه فعلم ماعليه فرجع حتى أهريق دمه فيقول الله عز وجل للملائكته أنظر وارجع رغبة فيما عندى وشفقة مما عندى حتى أهريق دمه رواه أبو داود وأما الاستفهام الحقيق فلانه استعلام فهو ملزوم للجهل والاستفهام منه تعالى اما للايناس وازالة الدهش نحو وما تلك بيمينك ياموسى أولاظهار الجواب نحو أولم تؤمن الخ أو لاظهار

الخ أى أمر له ان يتعجب وهذا تأويل على طريقة الخلف لأن هذه الآيات والأحاديث من المتشابه يجرى فيها مامر فى المتشابه وهذا ان فسرنا التعجب بما فسره به ش وأما ان فسرنا بما تدمنا فلا يحتاج الى تأويل والله أعلم وتقدم عن سيدى عبد العزيز الدباغ ان الأوصاف التى وصف الله بها نفسه فى الكتاب أو السنة مما يوهم نقصاً إنما تحتاج إلى التأويل ان حملناها على مانعرفه من صفات الخلق وأما إن حملناها على صفات تليق به تعالى فلا تحتاج إلى ذلك (قوله) كقوله تعالى : فما أصبرهم الخ هذا إن جعلنا ماتعجبية وهو قول الجمهور وعليه فيكون التعجب راجعا لمن يصح منه ذلك أى هم ممن يقال فيهم ماأصبرهم الخ وقيل انها استفهامية بمعنى التوبيخ أى أى شىء صبرهم على النار حتى تركوا الحق وتبعوا الباطل وقيل انها نافية والمعنى إن الله تعالى ماأصبرهم على النار أى ماجعلهم يصبرون على العذاب انظر البحر لأبى حيان (قوله) بضم التاء أى وأما بفتحها فيكون التعجب من النبى ﷺ وهو ليس بمستحيل (قوله) نوميهم وتعالى الخ هو بفتح اللام وسكون الياء ويجوز كسرها كما فى بعض النسخ قال فى المصباح وتعالى تعاليا ارتفع وتعال فعل أمر من ذلك وأصله ان الرجل العالى كان ينادى السافل فيقول تعالى ثم كثر فى كلامهم حتى استعمل بمعنى هلم مطلقا فهو فى الأصل بمعنى خاص ثم استعمل فى معنى عام وتتصل به الضمائر باقيا على فتحه فيقال تعالوا تعاليا تعالين وربما ضمت اللام مع جمع المذكر السالم وكسرت مع المؤنث وبه قرأ الحسن قوله تعالى : قل ياأهل الكتاب تعالوا . لمجانسة الواو ه بخ (قوله) إما للايناس فيه إشارة إلى عدم الحصر فى هذه الأمور وقال البيضاوى استفهام يتضمن استيقاظا لما يريد فيها من العجائب ه وقال الجمال الاستفهام للتقرير يترتب عليه المعجزة فيها (قوله) أولاظهار الخ ، قال البيضاوى انما قال له ذلك وقد علم أنه أغرق الناس فى الايمان ليجيب بما أجاب به فيعلم السامعون غرضه ه وانما سأل سيدنا إبراهيم ربه أن يريه كيف يحى الموتى ليصير علمه عيانا ويرحم الله القائل ولكن للعيان لطيف معنى ولذا سأل المعاينة الخليل ه وقيل لما قال له نمروذ أنا أحى وأميت قال له إبراهيم

مايترتب على الجواب كقوله. للملائكة الذين يتعاقبون فينا كيف تركتم عبادى وهو أعلم بهم فيقولون أتيناهم وهم يصلون وتركناهم وهم يصلون وقوله للملائكة الطوافين الملتمسين لحلق الذكر كيف تركتم عبادى وهو أعلم بهم فيقولون تركناهم يسبحونك ويحمدونك الى قوله أشهدكم أنى قدغفرت

ان إحياء الموتى يكون برد الروح إلى بدنها فقال له نمروذ وهل رأيت ذلك فلم يقدر أن يقول نعم وانتقل إلى تقرير آخر ثم سأل ربه أن يريه ليطمئن قلبه على الجواب مرة أخرى إذا سئل وقيل مر على جيفة ميتة بساحل البحر توزعها الدواب فاذا مد البحر جاءت الحيتان فأكلت منها وإذا حرز جاءت السباع فأكلت منها فاذا ذهبت السباع جاءت الطير فأكلت منها فتعجب من ذلك وقال يارب إنى قد علمت انك تجمعها فأرينى كيف تحييها لاعاين ذلك فازداد يقينا فقال له تعالى . أولم تؤمن . أى بأنى قادر على الاحياء باعادة التركيب والحياة قال بلى ولكن ليطمئن قلبى . فبلى إيجاب لما بعد النفى فتصير النفى إثباتا فالمعنى بلى آمنت ولكن سألتك لازيد سكونا وطمأنينة لانضمام علم الضرورة إلى علم الاستدلال وكثرة الأدلة أسكن للقلوب ولأن علم الاستدلال يجوز معه التشكيك بخلاف الضرورى وكذا قوله تعالى ألست بربكم قالوا بلى أى أنت ربنا وأما نعم فهى لتقرير ماقبلها نفيا أو إثباتا ولسيدى عج رحمه الله تعالى :

نعم لتقرير الذى قبلها اثباتا أو نفياً كما حرروا
بلى جواب النفى لكنه يصير إثباتاً كذا قرروا

(قوله) للملائكة الذين الخ روى الامام مالك عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون فى صلاة العصر وفى صلاة الفجر ثم يعرجون الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم كيف تركتم عبادى فيقولون تركناهم وهم يصلون وآتيناهم وهم يصلون ه وقوله فى الحديث يتعاقبون الخ أى تأتى طائفة عقب طائفة والواو علامة جمع على لغة بنى الحارث بن كعب وهى فاشية . حمل عليها الأخفش قوله تعالى . وأسروا النجوى الذين ظلموا . وقال أبو حيان . الصواب أنه من تصرف الرواة فقد أخرجه البزار بلفظ ان الملائكة يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل الخ فيتعاقبون صفة لملائكة السابق والواو ضمير يرجع اليها وملائكة بالليل مستأنف لبيان ماأجمل أولا وهكذا يكون الحال بعد الاقتصار فالواو ضمير عائد على ملائكة المحذوفة كأصلها ه قال العبادى يبعد كون الراوى يختصره ويجعل المحذوف ملاحظاً بلا دليل فيتعين جعل الواو حرفا لئلا يكون الكلام ناقصاً لعدم العلم بمرجع الضمير ه وقوله فى الحديث الذين باتوا الخ لايختص السؤال بالذين باتوا كما يدل عليه رواية ثم يعرج الذين كانوا فيكم فيسألهم الخ . قال القاضى عياض: سؤاله تعالى وهو أعلم تعبد لهم كما تعبدهم بكتب أعمالهم (قوله) للملائكة الطوافين الخ أى فى حديث

لهم ويدخل فيه الغشيان والاغماء والسكر والنوم والسنة وعن أبى هريرة رفعه أن قوما من قوم موسى سألوه أينام ربنا فأرسل الله ملكا أرقه ثلاثا وأعطاه قارورة فى إحدى يديه وأخرى فى الآخرى وأمره أن يتحفظ بهما فجعل ينام وتكاد يداه تلتقيان فيحبسهما حتى نام مرة فاصطكتا فانكسرتا

ان لله ملائكة يطوفون بالطرق يلتمسون أهل الذكر فاذا وجدوا قوما يذكرون الله تعالى تنادوا هلموا إلى حاجتكم فيحفون بأجنحتهم إلى سماء الدنيا فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم مايقول عبادى فيقولون يسبحونك ويكبرونك ويحمدونك فيقول هل رأونى فيقولون والله مارأوك فيقول كيف لو رأونى فيقولون لو رأوك كانوا لك أشد عبادة وأشد تحميداً وأكثر تسبيحاً إلى آخر الحديث وفيه فيقول أشهدكم أنى قد غفرت لهم فيقول ملك من الملائكة فيهم فلان ليس منهم وانما جاء لحاجة فيقول هم جلساء لا يشقى جليسهم ثم ظاهر كلام ش أن قوله فى الحديث أشهدكم الخ يرجع للحديثين معا وصرح به شيخنا المحشى وتقدم ان الرواية التى ذكرنا للحديث الأول ليس فيها ذلك ولذا قال عياض ان السؤال تعبد للملائكة وقد مر أن أصل هذا الكلام لابن زكرى ولم يذكر فيه الحديث الأول بل اقتصر على الثانى ونصه وأما لاظهار مايترتب على الجواب نحو كيف تركتم عبادى وهو أعلم فهم يقولون تركناهم يسبحونك ويحمدونك إلى قوله أشهدكم أنى قد غفرت لهم وقال ز عقب حديث الموطأ بعد قوله وآتيناهم وهم يصلون مانصه زاد ابن خزيمة فاغفر لهم يوم الدين قال ابن أبى جمرة اجابة الملائكة بأكثر مما سئلوا عنه لعلمهم انه سؤال يستدعى التعطف فزادوا فى موجب ذلك هـ فظهر لك من هذا ان قوله أشهدكم خاص بالحديث الثانى وح فالسؤال فى الحديث الأول على رواية الموطأ اما تعبد للملائكة كما مر عن عياض أو لاظهار الجواب كالآية قبله وهو قولهم آتيناهم الخ تنبيهاً على عظم قدر الصلاة أو لاظهاره مع مايترتب عليه على رواية ابن خزيمة والله أعلم . (قوله) والغشيان والاغماء قال فى المصباح غشى عليه بالبناء للمفعول غشياً بفتح الغين وضمها والغشية بالفتح المرة فهو مغشى عليه ويقال إن الغشى يغطى القوى المحركة والارادة الحساسة لضعف القلب بسبب وجع شديد أو برد أو جوع مفرط وقيل الغشى هو الاغماء وقيل الاغماء امتلاء بطون الدماغ من بلغم بارد غليظ وقيل الاغماء سهو يلحق الانسان مع فتور الأعضاء لعلة . (قوله) والنوم . والسنة . قال الخازن عند قوله تعالى . لا تأخذه سنة ولا نوم السنة ماتقدم النوم من الفتور الذى يسمى نعاسا وهو النوم الخفيف والوسنان بين النائم واليقظان والنوم الثقيل هو المزيل للعقل والقوة . وقيل السنة فى الرأس والنعاس فى العين والنوم فى القلب فالسنة هى أول النوم والنوم غشية ثقيلة تقع على القلب تمنع المعرفة بالأشياء والمعنى لا تأخذه سنة فضلا عن ان يأخذه النوم لان النوم والسهو والغفلة محال على الله تعالى لأنها عبارة عن عدم العلم وذلك نقص والله منزه عن ذلك (قوله) ان قوما الخ كلام الخازن يقتضى ان هذا تأويل من بعض العلماء للحديث

فكان ذلك مثلا أى لو نام لم تمسك السموات والأرض ويدخل فى الجهل أيضا النسيان والغفلة ودعاء العباد ربهم وبث الشكوى وليس للتذكير والتنبيه بل لاظهار وصف العبودية من الفاقة والتذلل نحو رب انى وهن العظم منى أو التحسر نحو . رب انى وضعتها أنثى ولذا عقبه بقوله والله أعلم بما وضعت ثم علته تعالى لا يقال فيه تصور ولا تصديق لانهما مهما انطباع المعلوم فى النفس ويستحيل فى حقه تعالى (ممات) ضد الحياة والظاهران المراد بالموت هنا الجاديه أما الموت الطارى على الحياة فيدخل فى الفناء والموت عند الأكثرين عدم الحياة عما من شأنه الحياة فتقابل الحياة تقابل العدم والملكة وقيل وجودى فهو ضد حقيقى للحياة بدليل خلق الموت والحياة وأجيب بأن معنى خلق قدر

ونصه روى الطبرانى بسنده عن ابن عباس أن موسى عليه السلام سأل الملائكة هل ينام الله تعالى فأوحى الله إلى الملائكة وأمرهم أن يؤرقوه ثلاثا ففعلوا ثم أعطوه قارورتين فأمسكهما ثم تركوه وحذروه أن يكسرهما فجعل ينعس فتنبه وهما فى يديه حتى نعس نعسة فضرب إحداهما بالأخرى قال معمر هو مثل ضربه الله تعالى له يقول فكذا السموات والأرض ورواه عن أبى هريرة مرفوعا قال سمعت رسول الله ﷺ يحكى عن موسى على المنبر قال وقع فى نفس موسى هل ينام الله وذكر نحو حديث ابن عباس قال بعض العلماء ان صح هذا الحديث فيحمل على أن هذا السؤال كان من جهال قوم موسى كطلب الرؤية من موسى لأن الأنبياء هم أعلم بالله فلا يجوز أن ينسب لموسى مثل هذا السؤال والله أعلم ه (قوله) ليس للتذكير الخ قال فى الحكم العطائية إنما يذكر من يجوز عليه الاغفال وانما ينبه من يمكن منه الاهمال وقوله لا يقال فيه تصور الخ تقدم مايتعلق به مرارا قول ظم وممات (قوله) اسم مصدر بمعنى الموت وهو مقابل للحياة . قال الله تعالى . وتوكل على الحى الذى لا يموت . وقول ش ضد الحياة يحتمل أن المراد به الضد اللغوى وهو مطلق المنافى كما مر له فيصدق بالأقوال الثلاثة فى تفسير الموت ويحتمل أن المراد الضد الاصطلاحى المنطق بناء على قول أهل السنة الموت صفة وجودية قائمة بالميت يمكن رؤيتها تمنع اتصافه بالادراك (قوله) والظاهر ان المراد الخ أظهر منه ان المراد ماهو أعم من ذلك وهو كل ماينافى الحياة كما عبر به جماعة ولا تكرار بين أعم وأخص وعبارة جس وفى المعنى الموت الجادية لمنافاتها الحياة كمنافاة الموت له ه ويأتى لش فى الصمم والعمى ان المراد بهما غيبة موجود ما الخ (قوله) والموت عند الأكثرين الخ هكذا قال السعد فى شرح النسفية عند قول ص والمقتول ميت بأجله الخ ونصه والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا كسبا ومبنى هذا على أن الموت وجودى بدليل قوله تعالى . خلق الموت والحياة والأكثرون انه . عدمى ومعنى خلق قدره ه وغيره يجعل هذا القول مقابلا لقول أهل السنة وهو أنه وجودى (قوله) بدليل خلق الخ يعنى والخلق انما يتعلق بالأمر الوجودى وقوله وأجيب بان معنى

ويستحيل فى حقه تعالى (صمم وبكم وعمى) فالصمم والعمى ضد السمع والبصر والمراد بهما غيبة وجود ما عن سمعه وبصره وفى الحديث إربعوا على أنفسكم فانكم لا تدعون أصم ولا غائبا وانما تدعون سميعاً بصيرا وفى حديث الدجال انه أعور وان ربكم ليس بأعور والبكم آفة تمنع الكلام أصلا وهو

خلق الخ أى والتقدير كما يتعلق بالأمر الوجودى يتعلق بالأمر العدمى أو فى الكلام حذف مضاف أى أسباب الموت وان كان الحذف خلاف الأصل إلا أن الاحتمال يسقط الاستدلال كما قاله السكتانى وبقى على ش قول ثالث وهو ان الموت عدم الحياة مطلقا فالجماد يوصف بالموت على هذا دون القولين الأولين وعلى هذا فالتقابل بين الموت والحياه تقابل النقيضين ونقل الخازن عن ابن عباس انه قال خلق الموت على صورة كبش أملح لا يمر بشيء ولا يجد ريحه شيء إلا مات وخلقت الحياة على صورة فرس بلقاء وهى التى كان جبريل والأنبياء يركبونها لا تمر بشيء ولا يجد ريحه شيء إلا حيى وهى التى أخذ السامرى قبضة من أثرها فألقاها فى العجل حتى خار وحيى ه وظاهره ان هذا القول مغاير للقول بأنه صفة وجودية أو عدمية لأنه حكاهما بعده بقيل قال ظم (وصمم وبكم عمى صمات) قوله ضد السمع والبصر أى بالمعنى المنطق فالصمم صفة وجودية تمنع من السمع والعمى صفة وجودية تمنع من الأبصار عند أهل السنة وعند المعتزلة عدم السمع عما من شأنه السمع والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً فالتقابل بين السمع والصمم تقابل الضدين على الأول وتقابل العدم والملكة على الثانى وكذا يقال فى التقابل بين العمى والبصر (قوله) والمراد بهما الخ قال سى والمراد بالصمم والعمى فى هذا الموضع عدم السمع والبصر أصلا لوجود ماينافيهما أو غيبة موجود ما من الموجودات عن صفتى السمع والبصر لما سبق من وجوب تعلقهما بكل موجود ه قال د اعلم ان للصمم حقيقتين عامة وخاصة بالله تعالى الأولى عدم السمع بوجود آفة تمنعه وهذا المعنى محال فى حقه تعالى وجائز فى حقنا الثانية غيبة موجود ما من الموجودات بصفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود وكذا العمى حقيقته العامة عدم البصر بسبب وجود آفة تمنع منه والخاصة بالله تعالى غيبة موجود عن صفة البصر اذا علمت هذا فقول الشارح والمراد بالصمم والعمى فى هذا الموضع أى مقام الاستحالة على الله تعالى إحترازاً من الصمم والعمى فى حق الحوادث فانها عبارة عن عدم السمع والبصر بالكلية لوجود آفة فقط وأما عدم السمع والبصر لغيبة موجود فلا يقال فيه صمم ولا عمى بالنسبة لهم والحاصل أن المراد بالصمم والعمى فى مقام الاستحالة مايشملهما بالمعنى العام والخاص (قوله) إربعوا أى إشفقوا على أنفسكم ولا تجهدوها برفع الصوت فى الدعاء (قوله) وفى حديث الدجال الخ قال جس وفى معنى العمى العور ثم ذكر الحديث (قوله) والبكم آفة الخ أى صفة وجودية تسمى بالخرس تمنع من الكلام قال المقترح آفة الكلام الخرس ه قال شارحه الشريف زكرياء انما هو ضد النطق باللسان وانما يضاد الكلام النفسى السهو والطفولية والبهيمية وأجيب بأن المراد الخرس الباطنى كما للسعد

ضد الكلام وكذا السكوت أى قطع الكلام وهو المراد بقوله (صمات) لغة فى الصمت وكذا كون الكلام بالحرف والصوت لأنه وان بلغ الغاية فى الفصاحة والبلاغة وكان كمالا فى حق المخلوق فهو نقص فى حق الخالق لأنه ملزوم للحبسة ورذيلة البكم باستحال اجتماع حرفين فى آن واحدفضلاعن كلمتين وسبق مذهب العضد (يجوز فى حقه) تعالى (فعل الممكنات بأسرها أى بجماتها) . وأصل

وهو يضاد الكلام النفسى هـ وقال د إعلم أن عندنا بكما وسكوتا وكل منهما لسانى ونفسانى فالسكوت اللسانى ترك الكلام مع القدرة عليه والبكم اللسانى ترك الكلام مع العجز عنه وأما البكم النفسانى فهو ترك الكلام عجزاً وأما تركه مع القدرة عليه فسكوت نفسانى أما السكوت اللسانى فأمره ظاهر وأما النفسانى فتأتى فيما اذا كان الشخص نائما أو مستيقضا ولم يجر على قلبه شيء والبكم اللسانى يتأتى فيما اذا قام به آفة تمنعه من النطق وأما النفسانى فيتأتى فيما اذا نام به مرض يمنعه من اجراء شيء على قلبه اذا علمت هذا فالمراد بالبكم هنا البكم النفسانى لانه هو المضاد لكلامه تعالى النفسانى الذى هو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى (قوله) وهو ضدالكلام أى عند أهل السنة لانه صفة وجودية فالتقابل بينه وبين الكلام تقابل الضدين وعند المعتزلة عدم الكلام عما من شأنه الكلام فالتقابل ح من تقابل العدم والملكة (قوله) أى قطع الكلام الخ لو زاد النفسى لكان أحسن لان هذا هوالمراد هنا كما مر قريبا وتقدم فى مبحث الكلام أنه ليس المعنى فى قوله تعالى . وكلم الله موسى . أنه ابتدا الكلام بعد أن كان ساكتا ولا انه بعد ماكلمه سكت بل المعنى انه كشف الحجاب عن سيدنا موسى حتى سمع كلامه تعالى ثم حجبه عن ذلك (قوله) لغة فى الصمت الخ الاأن الصمات بالضم خاصة خلافاالظاهر كلام ق وأما الصمت ففيه وجهان الفتحوبه قال الاكثر والضم صرح به عياض فى المشارق ولذا استعمله فى الجناس من قال :

اذا لم يكن فى السمع منى تصاون   وفى بصرى غض وفى منطق صمت
فحظى اذا من صومى الجوع والظمى   وان قلت صمت يوما فما صمت

(قوله) ورذيلة البكم الخ كذا فى نسخ ش فيكون من عطف التفسير والاحسن أن يقال ورذيلة العدمأى اللاحق للحروف فيكون مغايرا لما قبلهواصل كلام ش لسى فاختصره ش جدالانه قال فى شرح صغراه بعد قوله فهو نقص فى حق الخالق ما نصه اذ فيه رذيلتان إحداهما رذيلة العدم الذى يجب للحروف والاصوات سابقا ولا حقا ويستلزم حدوث من اتصف به الثانية رذيلة البكم الذى هو لازم للحروف والاصوات لانه لما استحال اجتماع حرفين فى آن واحد فضلا عن كلمتين فضلا عن الكلامين تبكم المتكلم بالحرف والصوت واحتبس عن أن يدل على معلومات له فى آن واحد بصفة الكلام المركب من الحرف والصوت انظر تمامه ان شئت (قوله) وسبق مذهب العضديعنى

الاسر القيد الذى يقيد به الأسير ثم قالوا ذهب بأسره أى بقيده ثم توسعوا واستعملوه بمعنى الجميع والجملة (وتركها فى العدمات) جمع عدم وليس بقياس فيه فانظر هل سمع من كلام العرب . وهذا

فى مبحث الكلام وحاصله أن كلامه تعالى لفظ غير مؤلف من الحروف ولا ترتيب فيه ولا تقديم البعض على البعض والترتيب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه الى الآلة ه وتقدم قول السعد عقبه وهذا حسن لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المتخيلة ونحن لا نتعقله قال ظم رحمه الله تعالى (يجوز فى حقه فعل الممكنات الخ) هذا هو القسم الثالث مما يجب على المكلف معرفته وقوله فى حقه فى معنى اللام وعن بمعنى الذات والاضافة بيانية أى يجوز له تعالى فعل الممكنات الخ فليس الجائز وصفا يقوم بذاته تعالى بل هو وصف راجع لتعلق قدرته تعالى خلافا لما يوهمه قول سى أن يعرف ما يجب فى حق مولانا وما يستحيل وما يجوز وقد بحث بنفسه فى شرح الوسطى مع امام الحرمين بنحو هذا فقال الترجمة بما يجوز فى حقه تعالى أحسن مما ترجم به امام الحرمين فى الارشاد من قوله باب القول فيما يجوز على الله تعالى لايهام هذه الترجمة انه تعالى يتصف بصفة جائزة وقد عرفت انه تعالى لا يتصف إلا بواجب والجواز انما يتطرق الى أفعاله من حيث انها متعلقة ببعض صفاته ولا يتطرق الجواز الى ذاته ولا الى صفاته ه وأل فى الممكنات للعموم لان الجمع المحلى بأل يفيد العموم وقوله بأسرها تأكيد له ويفهم منه أن أفراد الجائز لا تنحصر فى عدد كالواجبات والمستحيلات بل هى فعل ما يقضى العقل بجوازه وامكانه وأن الجائز فى حقه تعالى لا يختص بفعل الممكن بل يعم الفعل والترك فالممكن المستمر فى العدم داخل فى ذلك ولهذا صرح بالترك وان كان داخلا فى الفعل عند الاصوليين وقال د جمع بينهما نظرا لما هو المتعارف من مقابلة الفعل بالترك واطلاق الترك على عدم الفعل ه قوله وأصل الاسير أى بفتح الهمزة وقوله الذى يقيد به الأسير لامفهوم للأسير كما تدل عليه كتب اللغة قال فى المختار أسر قتبه شده بالاسار بوزن الازار وهو القيد ومنه سمى الأسير كانوا يشدونه بالقيد فسمى كل أخيذ أسيرا وإن لم يشد به وقال فى ق والأسار ككتاب ما يشد به الجمع أسر ولغة فى اليسار الذى هو ضد اليمين والأسير الأخير المقيد والمسجون والجمع أسراء وأسارى وأسار وأسرى ه (قوله) ثم قالوا أى العرب فى الأسير اذ هرب بقيده وقوله بمعنى الجميع الخ أخذا من ذهاب الأسير بأسره لانه ذهب بجملته منها القيد الذى فى رجليه هذا هو الظاهر فى وجه التوسع كما يدل عليه قول مختار الصحاح وهذا لك بأسره اى بقيده يعنى بجميعه كما يقال برمته ه (قوله) جمع عدم انما جمعه ظم باعتبار أفراد الممكنات لاستقامة الوزن والا فهو واحد قاله ط (وقوله) وليس بقياس فيه أى لانه ليس من الاشياء التى

القسم هو المسمى بصفات الأفعال ويسمى التكوين وسبق أنه حادث عند الأشاعرة وان الماتريدى وأصحابه من الحنفية يرونه قديما (دليل) القائلين بحدوثه انه لا يتصور التكوين بدون المكون كالضرب والمضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات ودليل القائلين بقدمه أنه لو كان حادثا لزم أن لا يسمى تعالى فى الازل خالقا ورازقا وكلامه قديم وقد ثبت فيه أنه الخالق الرازق وأجاب الاشاعرة بأن معنى الخالق والرازق فى الازل الذى له صفة بها يتأتى الخلق وهى القدرة كما يقال فى الماء فى الكوز وقد مر ذلك وليس مرادهم بقولهم صفات الافعال ان الجائز وصف يقوم بالذات العلية لتصريحهم بأن الحوادث لا يقوم بها بل المراد أن الافعال مضافة اليه تعالى من حيث إنها إثر القدرة والارادة وهى التعلق التنجيزى للقدرة لكن ها هنا نظر وهو أن التأثير للقدرة والارادة حقيقة أو للذات العلية

يقاس فيها الجمع بالالف والتاء المجموعة فى قول الشاطبى وقسه فى ذى التاء البيتين . وقوله فانظر هل سمع الخ وعلى تقدير عدم سماعه فالناظم ارتكبه لاجل الوزن كما مر (قوله) هو المسمى بصفات الخ تقدم لش عند قول ظم ذى واجبات انها عبارة عن صدور المكنات عن القدرة وهى التعلق التنجيزى لها كالخلق والرزق وتقدم ما يتعلق بذلك فارجع اليه وش رحمه الله تعالى فرق الكلام عليها فى موضعين وليته جمعه فى موضع واحد ويحيل عليه الموضع الآخر ومحل الكلام عليها هو هنا كما مر (قوله) ويسمى بالتكوين مأخوذ من قوله تعالى . كن فيكون . وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ويعبر عنه بالخلق والتخليق والايجاد والاحداث ونحو ذلك فهو غير المكون بالفتح كما مر (قوله) وسبق أنه حادث قال وليست ازلية خلافا للحنفية كابى منصور وأتباعه فى قولهم بقدمها والمستفاد من كلام المحققين وعليه ذهب ش أن الخلاف حقيقى وقيل لفظى فالاشعرى نظر لنفس الافعال والماتريدى نظر لمبدئها انظر ما تقدم (قوله) لكن هاهنا نظر أى محل نظر وتوقف يحتاج للسؤال عنه وما أجاب به ش أصله لابن التلمسانى كما نقله سيدى العربى الفاسى فى جوابه لما سئل عن ذلك ونص جوابه إعلم أن إطلاق كون القدرة متعلقة بالممكنات ـ اطلاق حقيق اتفاقا وإنما الخلاف فى كونه نفسيا لها وهو مذهب الأشعرى أو نسبة لها وإضافة وهو مذهب الفخر الرازى وأما التأثير وهو هنا اخراج الممكن من عدم إلى وجود أو العكس فقال ابن التلمسانى فى شرح المعالم تسمية القدرة مؤثرة مجاز والمؤثر حقيقة هو الذات المتصفة بها فالقدرة لا توجد وانما الموجد الذات باعتبار القدرة فالقدرة مصححة لأن تؤثر الذات لانها نفس المؤثر ه وأشار له فى مراصده بقوله :

ومن مجاز نسبة التأثير لصفة وهو فى التعبير
حقيقة لذاته المتصفة بما به التأثير صح من صفة

(قوله) بواسطة القدرة الخ بحث الشيخ الأمير فى التعبير بالواسطة قال لا يجوز أن يطلق الواسطة

بواسطة القدرة والارادة (الجواب) ان الحق أن اسناد التأثير إلى الذات حقيقة كقوله تعالى والسماء بنيناها بأيد أى بقدرتنا وإسناده إلى الصفات مجاز كما لو قلت هذا الجبل أو جدته قدرة الله تعالى خلافا لم زعم العكس ذكر هذا الخلاف الدرعى وغيره وعلى الأول فهل يمنع التجوز فى الاسناد إلا حيث سمع أولا قولان قال فى أضاءة الدجنة :

ومسند الأحكام للصفات فقط إلى المجاز ذو التفات
والحق أن تسند للذات التى قد وصفت بذى الصفات جلت

أو يمثل بالآلة ولله المثل الأعلى ونقتصر للقاصرين على قولنا الله قادر على كل شيء وما وراء ذلك من فروض الكفاية والإلجاء قول الشاعر :

﴿وكان فضلى من هديت برشده﴾ فلوقال ش بالقدرة والارادة كان أحسن ولا يقال الباء كذلك لأنها تكون للسببية والآلة لأنا نقول الباء وورد التعبير بها فى القرآن كالآية التى عند ش بخلاف الواسطة قوله بنيناها الخ الشاهد عند ش فى اسناد البناء الى الضمير وقوله بقدرتنا أى فاليد فى هذه الآية بمعنى القدرة وتقدم فى المتشابه انها تفسر عند الخلف فى كل موضع بما يناسبه مما يدل عليه السياق (قوله) مجاز الخ هذا هو الحق كما مر عن ابن التلمسانى وصرح به غير واحد منهم شيخه المقترح كما فى إضاءة الدجنة وقال البيجورى اسناد التخصيص الى الارادة مجاز عقلى من الاسناد الى السبب وإلا فالمخصص هو الذات العلية وكذا اسناد التأثير الى القدرة إذ لافاعل إلا الله تعالى كما نص عليه غير واحد ه بخ خلافا لما نقل عن الشيخ يس انه حقيقة أيضاً وخلافا لمن زعم العكس كما عند ش وهو ان نسبة التأثير للذات مجاز ونسبته الى القدرة حقيقة وهو أضعف مما قبله لما يلزم عليه من قيام المعنى بالمعنى ثم إن هذا القول تحته قولان الأول ان التأثير بالمعانى فقط دون المعنوية وهو المعروف وقيل بهما معا ولم يقل أحد انه وقع بالمعنوية دون المعانى فتحصل ان الأقوال أربعة الأول ان الاسناد إلى الذات حقيقة وإلى الصفة مجاز الثانى العكس وتحته قولان الرابع مانسب للشيخ يس ان الاسناد اليهما معا حقيقة وبقى قول خامس يؤخذ من كلام المقرى مع شارحه الآتى وكذا من قول شارحنا وعلى الأول فهل يمتنع التجوز إلا حيث سمع أى لا يسند التأثير إلى الصفات لاحقيقة ولا مجازاً إلا إذا ورد فى الكتاب والسنة (قوله) قال الخ أى أبو العباس سيدى أحمد المقرى بفتح الميم والقاف مشدداً نسبة إلى مقرة بفتحات بلدة بقرب تلمسان وهو من أشياخ م وعرف به فى كبيره واضاءة الدجنة فى اعتقاد أهل السنة نظم له فى علم التوحيد نفيس جدا والدجنة فى اللغة الظلمة (قوله) الأحكام بفتح الهمزة يعنى التخصيص والتأثير والكشف للعلم أونحو ذلك وقوله والحق أى الحقيقة أن تسند للذات الموصوفة بهذه الصفات بأن يقال علم الله تعالى بعلمه كل شيء وأوجد بقدرته كل حادث وخصص بإرادته كل

هذا الذى نص عليه المقترح وغيرموالصدرمن ذاك انشرح
وقولهم سبحان من تواضع كل لعزة أى من نازع

ومن الجائز فى حقه تعالى فعل الصلاح والأصلح والثواب والعقاب ورؤية عباده له وبعثة الرسل خلافا لمن ضل ولعلنا نتعرض لبسط ذلك بعد إن شاء الله ثم أشار إلى براهين الصفات الواجبة فقال (وجوده له دليل قاطع) لكل شبهة ونزاع لكونه يقينيا فهو من قبيل البرهان الذى هو أجل أقسام الحجة العقلية قال فى السلم:

أجلها البرهان ما ألف من مقدمات باليقين تقترن

ممكن وسمع بسمعه وأبصر ببصره ودل بكلامه على كل شىء (قوله) المقترح بضم الميم وسكون القاف وفتح التاء والراء وهو مؤلف الاسرار العقلية التى شرحها الشريف أبو يحيى زكرياء وهو تلميذه كشرف الدين ابن التلمسانى واسمه مظفر والمقترح اسم كتاب فى علم الجدل لأبى منصور البرموى من علماء ماوراء النهر سماه بذلك لأن الطلبة اقترحوه عليه أى طلبوه منه ولقب به هذا العالم لأنه كان يكثر من مطالعته وتدريسه وله شرح عليه وشرح الارشاد فى علم الكلام للامام الحرمين (قوله) وقولهم أى الناس مفعول أبى الآتى وهو بمعنى منع وفاعله من نازع والالف للاطلاق قال الشيخ عليش أى خالف فى صحة اسناد الأحكام إلى المعانى مجازاً وقوله ضعيف فان الذى دل عليه العقل والشرع والاجماع ان التواضع له تعالى باعتبار الذات والصفات والأفعال قال تعالى . ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين وقال ﷺ أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك . قال الابى يؤخذ منه صحة سبحان من تواضع كل شىء لعظمته وقول الخطيب يوم الجمعة اجتمعنا متضرعين لعظمتك قال القرافى فى الفرق ٢٦ بعد المائة اذا قيل سبحان من تواضع كل شىء لعظمته هل يجوز أم لا قال بعض فقهاء العصر لايجوز لأن عظمة الله تعالى صفة والتواضع للصفة عبادة لها والعبادة للصفة كفر وقال قوم يجوز وهو الصحيح قال ابن الشاط ماصححه هو الصحيح لأن العظمة عبارة جامعة لصفات الكمال والتواضع التصاغر ولا شك أن ماعدا الذات الكريمة والصفات العظيمة متصاغر بالنسبة لتلك الصفات وقول ذلك الفقيه إن التواضع عبادة ليس بصحيح بل دعوى عارية عن الحجة فلا اعتبار بقوله بل الحجة على إبطالها فى الكشاف العبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ولذلك لم يستعمل إلا فى الخضوع لله تعالى مولى أعظم النعم فكان حقيقيا باقصى غاية الخضوع ه بخ (قوله) ولعلنا نتعرض الخ تعرض عند قول ظم لواستحال ممكنا الخ لفعل الصلاح والأصلح والثواب والعقاب وعند قول ظم يجب للرسل الخ لبعثة الرسول وعند قول ظم جنة ونيران لرؤية العباد لربهم تعالى لاحرمنا الله منها قال ظم رحمه الله تعالى (وجوده له دليل

وذلك الدليل القاطع ـ اقتصر الناظم منه على مضمون كبراه وهو (حاجة كل محدث) بفتح الدال .(للصانع) الذى يرجح وجوده على عدمه و كونه فى الوقت المخصوص وعلى الكيفية الخاصة على مقابل ذلك (فان قلت) هل يجوز إطلاق الصانع عليه تعالى قلت اشتهر عند المتكلمين اطلاقه عليه واعترض أنه لم يرد فى الشرع وأسماؤه تعالى توقيفية عندنا وأجيب بأنه مأخوذ من قوله تعالى · صنع الله ·وأجاب

قاطع البيت) لما أخبر فيما تقدم أن أول الواجبات على المكلفين المتمكنين من النظر معرفة صفة الله تعالى التى قامت عليها الأدلة وفرغ من عد تلك الصفات واضدادها وكانت المعرفة هى الجزم المطابق عن دليل أشار إلى دلائل تلك الصفات وأتى بها على طريقة المتكلمين تبعا للسيلان ذلك أكمل وان كان ليس بواجب لأن الواجب هو الدليل الاجمالى عند من لم يكتف بالتقليد وبدأ بدليل الصفة الأولى وهى الوجود لأنها كالأصل لغيرها بحسب التعقل وإنما برهن على مطلق الوجود ولم يبرهن على وجوبه لأنه هو برهان القدم والبقاء كما يأتى لش فى التنبيه آخر برهان الوجود والدليل إما عقلى أو نقلى فالنقلى الكتاب والسنة والاجماع والعقلى عند المناطقة قول مؤلف من مقدمتين يستلزمان قولا آخر سواء كانتا أى المقدمتان يقينيتين أو ظنيتين أو احداهما يقينية والأخرى ظنية قال فى السلم :

إن القياس من قضايا صورا مستلزماً بالذات قولا آخرا

وعند الاصوليين ما احتوى على الموصل المطلوب وعرفه فى جمع الجوامع بقوله مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى ووصف ظم هذا الدليل بكونه قاطعا لتركبه من مقدمتين يقينيتين فهو من قبيل البرهان كما أشار إليه ش مشتق من البره بفتح فسكون وهو القطع تقول برهت العود إذا قطعته والبرهان يقطع ظهر الخصم وحقيقته قول مؤلف من مقدمتين يقينيتين لانتاج يقين والمقدمات اليقينية هى المشار إليها بقول صاحب السلم بعد قوله أجلها البرهان الخ . من أوليات مشاهدات . مجربات . متواترات . وحدسيات ومحسوسات فتلك جملة اليقينيات . وتدبينها شرح السلم فلا نطيل بها ثم ان العقائد على أقسام ثلاثة الأول مايتوقف عليه وجود الفعل الممكن الذى من جملته المعجزة وذلك الوجود والمخالفة للحوادث ومابينهما والقدرة والحياة وما بينهما فان الفعل متوقف على هذه الصفات فيكون السمع متوقفا عليها ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقفت عليه فصار كل منهما متوقفا على الآخر وهو الدور . القسم الثانى ما يرجع لوقوع جائز نحو أحوال القيامة كالجنة والنار ونحوها والثواب والعقاب ورؤية الله تعالى فهذا لايستدل عليه إلا بالدليل السمعى إذ غاية مايصل العقل اليه الجواز لاالوقوع . القسم الثالث مالاتتوقف عليه المعجزة ولايرجع لوقوع جائز كالسمع والبصر والكلام ولوازمها فهذه يصح الاستدلال عليها بالامرين والانجح الدليل السمعى كما يأتى وأما الوحدانية ففيها خلاف قيل من القسم الأول لتوقف المعجزة عليها أيضا إذلو انتفت لحصل

السبكى بأنه قرئ صنعه الله بلفظ الماضى فمن اكتفى فى الاطلاق بورود الفعل اكتفى بذلك ه قال الأسيوطى بل ورد اطلاق الصانع فى حديث صحيح لم يستحضره من اعترض ولا من أجاب بذلك وهو مارواه الحاكم وصححه البيهقى من حديث حذيفة مرفوعا إن الله صانع كل صانع وصنعته ثم الصواب أن لو عبر ظم بحادث بدل محدث والوزن يقبله لأن ظم كغيره جعل هذا الاحتياج نظريا

التمانع فينتفى الفعل ومن جملته المعجزة وقيل يصح الاستدلال عليها بالأمرين قال فى شرح الكبرى وهو رأيى قوله توقيفية عندنا أى عند الجمهور من أهل السنة ونص السبكى مع شارحه والأصح أن أسماءه تعالى توقيفية أى لا يطلق عليها اسم إلا بتوقيف من الشرع وقالت المعتزلة يجوز أن يطلق عليه تعالى اللائق معناها به وإن لم يرد بها الشرع ومال اليه الباقلانى ه أى لأنه قال كل لفظ دال على معنى ثابت لله جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهما فمن ثم لم يجز عليه عارف وفقيه ونحوهما ويزاد على ذلك الاشعار بالتعظيم وذهب الغزالى إلى جواز إطلاق ماعلم اتصافه به تعالى على طريق التوصيف دون التسمية فهو تصرف فى المسمى وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه ه وهو قول ثالث بالتفصيل وقال إمام الحرمين بالوقف واشار السعد فى المقاصد إلى هذه الأقوال الأربعة فقال المبحث الثانى أسماؤه تعالى توقيفية خلافاً للمعتزلة والقاضى مطلقا والغزالى فى الصفات وتوقف إمام الحرمين ومحل النزاع ما اتصف البارى بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعراً بالاجلال من غير توهم اخلال ه وقال فى المواقف ليس الكلام فى الاسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات بل فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال ه (قوله) فمن اكتفى الخ هو راجع للقراءتين ومعنى كلامه أن من يقول توقيفية واكتفى فى الاطلاق من الشارع بورود المادة اجازه ذلك ومن لم يكتف بذلك وقال لا بد من وورد إطلاق الاسم بعينه لم يجز ذلك لكن تقدم أن المعتبر عند الباقلانى وجود الشروط الثلاثة وان لم ترد له عادة وهى أن يكون له معنى ثابت لله تعالى وأن لا يكون اللفظ موهما وأن يكون مشعرا بالتعظيم (قوله) أن الله صانع كل صانع الخ قد يقال ان المسوغ للاطلاق المشاكلة فلا دليل فيه فالاولى كما قال سيدى عبد القادر الفاسى الاستدلال بما فى مسلم فى كتاب الدعوات أن الله صانع ماشاء لا مكره نقله ولده فى تحفة الأكابر فى التعريف بالشيخ عبد القادر يعنى أباه فى معرض التمويه به حيث خفى على السيوطى مع حفظه وقد مشى على الكتب الست (قوله) ثم الصواب الخ يأتى له الجواب عن ظم وأن عبارته صحيحة إلا أنها ليست بحسنة وح فمن حق ش أن يعبر بالأولى.

ومن ذا الذى ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلا أن تعد معايبه

(قوله) والوزن يقبله أى لأن اللفظين متفقان فى الحركات والسكنات وعدد الحروف قوله خلافا للفخر الخ لأنه قال فى المعالم إن الكبرى ضرورية لأن العلم بها مركوز فى فطر

وبرهن عليه بالبيت التالى لهذا والمحدث بالفتح هو الموجد المصنوع وإذا أخذ بهذا الاعتبار فاحتياجه إلى الصانع بديهى لأن الفرض أنه مصنوع بخلاف الحادث فانه من حيث كونه حادثا قد يحتمل عند العقل قبل النظر أنه حدث لنفسه فاحتيج إلى برهان استحالة ذلك إذ ليس بضرورى خلافا للفخر الرازى وقد يجاب بأن ظم أراد بالمحدث الشىء لا بقيد الوصف العنوانى فكأنه قال حاجة كل شىء للصانع إلا أن هذا وإن أفاد الصحة لا يفيد الحس مع ظهور التعبير بحادث فهذا الذى ذكره مضمون كبرى الدليل وحذف الصغرى للعلم بها ونظم الدليل هكذا الأكوان أى العالم حادثة وكل حادث محتاج إلى الصانع ينتج الأكوان محتاجة إلى الصانع وهو الاله الذى أوجبنا وجوده وكل من المقدمتين نظرية تحتاج إلى برهان ضرورى أو منته إلى الضرورة دفعاً للدور والتسلسل قال فى السلم (وتنتهى) أى مقدمات البرهان

الصبيان فانك إذا لطمت صبيا من حيث لا يراك وقلت له حصلت من غير فاعل لا يصدقك بل فى فطر البهائم فان الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع لأنه تقرر فى فطرته أن صوت الخشبة بدون خشبة محال ورده شارحه ابن التلمسانى وصحح أن العلم بها نظرى إلا أنه يحصل بنظر قريب ولأجل قربه ظن قوم أنه ضرورى وأما المبالغة بأنه مركوز فى فطر الصبيان ممنوع عمومه فى جميعهم وإن أراد فى فطر أكثرهم فمسلم لكن لا نسلم أنه لا علم لمميزهم إلا الضرورى حتى يلزم ماذكر كيف ونحن نرى الصبيان لا ينفكون عن علوم نظرية لاسيما القريبة التى لا تعارضها شبهة ويتمحص العقل فيها وأما المبالغة بأنه مركوز أيضاً فى فطر البهائم بدليل ماذكر فى صوت الخشبة فمن أعجب ما يذكر أن البهائم تدرك قضايا كلية ولوازمها فلو قدر حمار لم يضرب بخشبة قط لم ينفر من صوتها ولكن إذا تكرر عليه ذلك التألم عند سماعها تخيل من مسها الألم لمقارنة المؤلم وعدم التميز والانفكاك فى خياله كما أن السليم ينفر من الحبل المبرقش لمقارنة الأذى عنده لهذا الشكل وهذا من الخيالات لا من التميز العلمى هـ نقله فى شرح الكبرى (قوله) للعلم بها أى وذلك جائز كثيرا قال فى السلم :

والحذف فى بعض المقدمات أو النتيجة لعلم آت

نعم اطلاق الدليل على المقدمة الواحدة مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء كما قاله السكتانى ودوط لأن ظم ذهب فى هذه البراهين تبعالسى على طريقة المناطقة والدليل عندهم قول مؤلف من مقدمتين كما مر وما قيل إن المحذوف كالمذكور فلا يكون مجازاً أجاب عنه بأنه كالمذكور من جهة المعنى فلا يقال إنه ناقص لأن العلم به قرينة عليه ولا يصير مذكوراً بالفعل حتى يرتفع المجاز لأنها تحقق المجاز ولا ترفعه ومن هذا المعنى قول النحاة المحذوف لعلة تصريفية كالمذكور يعنى فى جريان أحكام التصريف عليه وليس مرادهم أنه مذكور حقيقة كما تدل عليه أداة التشبيه (قوله) قول الأكوان أى المكونات ولذا فسرها بالعالم ونظم الدليل هكذا مبنى على أن علة احتياج العالم إلى الصانع هى الحدوث وهو ظاهر كلام ظم كما يأتى عندش (قوله)

المقصود منه اليقين · (إلى ضرورة لما) (من دور أو تسلسل قد لزما) وقد برهن الناظم على المقدمتين معا لكن بدا ببرهان الكبرى وهى قولنا وكل حادث محتاج إلى صانع مكتفياً فى الاستدلال عليها بابطال مايرد عليها من الاعتراض وهو أن يقال لانسلم احتياج الحادث إلى الصانع لم يجوز أن يحدث لنفسه بلا صانع كما ادعى دهرية الفلاسفة أن العالم حدث لنفسه أمرا اتفاقياً فقال (لوحدثت لنفسها الأكوان) أى

الذى أوجبنا وجوده يعنى فى برهان القدم والبقاء كما مرت الاشارة إلى ذلك ويأتى لش فى التنبيه (قوله) ضرورى مثاله هذا العدد منقسم إلى متساويين وكل منقسم كذلك زوج فكل من المقدمتين ضرورية والقضايا الضروريات هى المتقدمة فى كلام صاحب السلم ومثال المنتهى إلى الضرورة العالم صفاته حادثة وكل من صفاته حادثة فهو حادث فيستدل على الصغرى بقولنا العالم صفاته متغيرة وكل متغير حادث الأولى من المقدمتين ضرورية للمشاهدة ونستدل على الثانية بأن التغير إن كان من عدم إلى وجود كان الوجود طارئاً والطرو هو الحدوث أو من وجود إلى عدم كان الوجود جائزاً والجائز لايقع إلا حادثاً ونستدل على الكبرى من القياس الأول بقولنا كل من صفاته حادثة لايخلو عن الحوادث وكل من لايخلو عنها لايسبقها وكل من لايسبق الحوادث فهو حادث فقد انتهينا إلى الضرورة ولاعبرة باعتراض الفلاسفة على بعض تلك المقدمات فانه مكابرة ومن هذا كلام ظم (قوله) دفعا الخ حاصله أنا إذا استدللنا على شىء بشىء فالشىء الثانى استدللنا به إذ لم يكن ضروريا أو لا مسلماً احتاج إلى دليل ودليله إذا لم يكن ضروريا أو لا مسلما احتاج إلى دليل آخر وهكذا فان استدل على متأخر بشىء من المتقدم توقف كل منهما على الآخر ودار الأمر وإن استمرت الأدلة إلى غير نهاية ولم ترجع إلى شىء من المتقدم تسلسل الأمر (قوله) وبدأ ببرهان الكبرى الخ اعلم أنا إذا أردنا إثبات الصانع للعالم نثبت أولا حدوث الاعراض بدليل ثم نثبت حدوث الاجرام بدليل آخر ثم بعد ذلك نثبت أن للعالم صانعاً فالمراتب ثلاث ونحتاج فى ذلك الى ثلاثة براهين وقد ذكر ش عقب البيت الثالث كيفية نظمها على الترتيب (قوله) كما ادعى الخ قال السعد فى شرح المقاصد اتفق أهل الملل على وجود الصانع فى الجملة خلا شرذمة قليلة من جهة الفلاسفة زعمت أن حدوث العالم أمر اتفاق بغير فاعل وهو بديهى البطلان وفى حاشيته ع فى الكلام على الهيللة ما نصه شرذمة من الفلاسفة وهم الدهرية يقولون بان العالم حدث لنفسه أمراً اتفاقيا ولا إله أصلا وفى شرح صغرى الصغرى ومنهم من نفى وجود الا له أصلا وأن العوالم وجدت وجوداً اتفاقيا بغير فاعل ثم قال قال البكى وقد قيل ما أنكر أحد وجود الصانع ولكن إنما وقع الغلط فى تعيينه قال السعد من نفاه من الملحدة لم ينفه بمعنى أنه ليس صانعاً بل بمعنى أن لا يوصف بشىء حتى أبوا أن يصفوه بأنه موجود وهذا غلو والحاد ه وقال الغزالى فى الأحياء تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير وفطرة تحت تدبير فلذلك قال تعالى : أفى الله شك فاطر السموات والأرض ولهذا بعث الأنبياء كلهم بدعوة

المكونات وهو كل ماسوى الله تعالى لاخصوص الأربعة من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (لاجتمع التساوى والرجحان) بلا مرجح على ذلك التقدير ولكن (ذا) أى اجتماعهما بلا مرجح (محال) لحدوث الأكوان لنفسها محال وبيان اللزوم أن الحادث إذا حدث فى وقت معين ومكان مخصوص على صفة خاصة فالعقل كما يجوز حدوثه فى ذلك الوقت فى ذلك المكان على تلك الصفة يجوز استمرار عدمه وحدوثه قبل ذلك الوقت أو بعده وكونه فى مكان آخر وعلى غير تلك الصفة من اللون والمقدار والشكل فاختصاصه بالوجود والوقت المعين والمكان المعين والصفة المعينة إذا فرض بلا مرجح مستلزم لكون الشيء مساويا راجحا من جهة واحدة وهى ذاته وهو محال من باب اجتماع الضدين ونظيره ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت إحداهما بلا سبب بخلاف ما إذا كان الترجيح بمرجح وهو الفاعل المختار فان التساوى والرجحان وإن اجتمعا أيضاً فمن جهتين مختلفتين فليسا بمتنافيين ح لأن المتنافيين كما سبق هما اللذان لا يجتمعان فى زمن واحد فى ذات واحدة من جهة واحدة هذا إذا قلنا ان وجود الممكن وعدمه مستويان فى العقل وهو المختار وهناك من يقول إن العدم أولى بالممكن من الوجود لقبوله إياه بلا سبب فهو الأصل فى كل حادث فحدوث الحادث لنفسه مستلزم لما هو أظهر فى الاستحالة وهو كون كون الوجود مرجوحاً راجحا من جهة واحدة أى بالنظر إلى ذاته كميزان إحدى كفتيه نازلة بالنسبة إلى الأخرى مرفوعة بالنسبة إليها أيضا فى آن واحد فبان بهذا استحالة حدوث الأكوان لنفسها وأما أن تكون أحدثت نفسها

الخلق إلى التوحيد فيقولوا لا إله إلا الله ولذا قال تعالى : ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله وقال . فطرة الله التى فطر الناس عليها . (قوله) لاخصوص الأربعة الخ قال م فى ك والأكوان أعراض مخصوصة وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قاله فى شرح الكبرى . والمراد بها فى كلام ظم ما هو أعم من الجوهر والعرض من سائر الموجودات الحادثة ويحتمل أن يراد بها الاعراض المخصوصة ويدخل غيرها من باب لا فارق ه والظاهر هنا الأول ولذا صدر به ص واقتصر عليه ش قال المنجور فى حاشيته على الكبرى كون الاجتماع والافتراق من الاعراض هو قول جمهور المتكلمين والتحقيق قول الأقل انهما من الامور الاضافية التى لاثبوت لها فى الخارج وإنما تثبت فى الذهن وليسا من الاعراض لانها موجودة فى الخارج وقد أشار المقترح فى شرح الارشاد الى القولين وحقق الشريف زكرياء فى شرحه انهما إضافة ه بخ قال ظم (وذا محال) أى اجتماع التساوى والرجحان محال لما فيه من اجتماع الضدين المستلزم لاجتماع النقيضين لان الرجحان يستلزم لامساواة والمساواة تستلزم لارجحان فاذا اجتمع الرجحان والمساواة اجتمع مساواة ولا مساواة ورجحان ولا رجحان وهو باطل بالضرورة ونظيره ما مثل به ش (قوله) وهو كون الوجود الخ أى فاللازم على هذا اجتماع الراجحية والمرجوحية كالمثال الذى عند ش لاجتماع التساوى والرجحان

فاستحالته بديهية لاستلزامه سبق كل حادث على نفسه و تأخره عنها ضرورة سبق الفاعل على فعله فكل حادث إذن محتاج إلى صانع خارج عن ذاته وهل علة الاحتياج إليه الحدوث أو الامكان أو هما أو الامكان بشرط الحدوث أقوال يعطى كلام الناظم أولها وعليه جمهور المتكلمين والوجوه التى يعرف

(قوله) فاستحالته بديهية قال سى فى الكبرى فاقرب شىء يخرجك من التقليد أن تنظر إلى أقرب الأشياء إليك وهو نفسك قال تعالى وفى أنفسكم أفلا تبصرون فتعلم على الضرورة أنك لم تكن ثم كنت فتعلم أن لك موجدا أوجدك لاستحالة أن توجد نفسك وإلا أمكن أن توجد ماهو أهون عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك فى الامكان وإنما قلنا أهون عليك لما فى إيجادك نفسك من زيادة التهافت والجمع بين متنافيين وهو تقدمك على نفسك وتأخرك عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله فاذا كانت ذاته نفس فعله لزم المحذور المذكور (قوله) أقوال أى أربعة وأما الحدوث بشرط الامكان فاحتمال عقلى لاقائل به لأن الحادث لايكون إلا ممكنا فاشتراطه من تحصيل الحاصل كما مر بسطه فى مبحث القدرة وادعى المحشى رحمه الله هناك أنه فهمه من كلام صاحب الأقنوم وهو غير صواب (قوله) يعطى ظم الخ أى حيث استدل على وجود الصانع بأن كل حادث لابد له من محدث ويقال على القول الثانى العالم ممكن وكل ممكن لابد له من صانع وكذا على القول الرابع لأنه يرجع الى طريق الاستدلال بمجموع الامكان والحدوث كما قاله فى شرح الكبرى ونصه وقد اختلف المتكلمون فى منشأ احتياج الحادث الى الصانع فقيل الامكان وهو اختيار البيضاوى وجماعة وقيل الحدوث وهو لأكثر المتكلمين وقيل بمجموعها وقيل الامكان بشرط الحدوث والحق أنها كلها طرق موصلة إلى العلم بالصانع وهى إما أن تعتبر فى الذات أو فى الصفات فتكون الطرق ثمانية من ضرب أربعة فى اثنين وإن أسقط منها طريق الامكان بشرط الحدوث لأنه يرجع فى الصورة إلى طريق الاستدلال بمجموع الامكان والحدوث سقط طريقان فتبقى ستة وكذا عدها الفخر فى الأربعين وعدها فى المعالم أربعة لأنه أسقط منها الطريقين الأخيرين لتركبهما من الأولين ﻫ بخ (قوله) والوجوه التى يعرف الخ أصل هذا الكلام لابن زكرى فى تقييده كما نقله جس إلا أنه عدها ثلاثة وهى الأربعة الأولى عند ش وأدرج الوجه الثانى مع الأول وزاد جس الوجه الخامس عند ش وذكر حاصل كلام شيخه فقال فهذه أدلة ثلاثة حاصل أولها أن جميع الكائنات مفتقرة إليه تعالى فى ابتداء الوجود وبعده لأن كل شىء أثره ومصنوعه والأثر يعرف بالمؤثر والصنعة تشهد بالصانع ويستحيل عقلا فعل بلا فاعل أم خلقوا من غير شىء فالوجود كله مملوء بأدلة ربوبيته · أفى الله شك فاطر السموات والأرض · وحاصل الثانى تبديل الأحوال . كل يوم هو فى شأن والثالث عموم القهر وظهور العجز فى جميعها · وهو القاهر فوق عباده · فلجميعها حاكم يحكم فيها بما يريد أيضاً اختلاف المخلوقات بالصغرى والكبر والقوة والضعف وغير ذلك أقطع دليل على أنها لم توجد نفسها ولما رضى الحقير

بها احتياج العالم إلى الفاعل المختار كثيرة فيتحققها الانسان من نفسه ومن غيره منها الايجاد عن عدم ٠هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً . والأنعام خلقها ٠ هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ومنها النماء فى بعض الموجودات المحتاج بحسب العادة إلى أسباب لا يقوم بها إلا المدبر الحكيم ولذا يسمى القيوم قال مجاهد القيوم القائم على كل شيء يحفظه ويرزقه فيحتاج النبات إلى ماء يسقى به والانسان إلى اللباس وإصلاح الطعام وتهيئته وتناوله باليد وهو وسائر الحيوان إلى الغذاء والشراب والمأوى وإدخال النفس وإخراجه وإلى الاسنان والاضراس وتحريك الفك عند المضغ واللسان الذى يلوك به وينطق والريق والمسلك إلى المعدة والقوة الجاذبة والشهوة والحرارة لنضج مافى المعدة والقوة الماسكة والدافعة وكل هذا يحسبه الانسان من نفسه ويعرفه فى غيره ومنها التصرفات والتغيرات التى لا تنحصر . قل اللهم مالك الملك . الآية . كل يوم هو فى شأن . تارة يصحى الجو وتارة يغيمه ومرة يكسو الشجر بالورق ومرة يعريها وطوراً كثير الحر وطوراً كثير البرد وحينا يجدب الارض وحيناً يخصبها وزمنا يرسل الرياح وزمنا يمسكها ويمرض ويصح ويغنى ويفقر ويحيي ويميت وينوم ويوقظ ويقبض ويبسط إلى غير ذلك ولقد أجاد القائل .

ثمانية تجرى على المرء فاعلمن   وكل امرىء لابد يلقى الثمانية
سرور وحزن واجتماع وفرقة   وعسر ويسر ثم سقم وعافية

ومنها شاهدة مقهورية الحوادث وتسخيرها لاحكام فيها يجرى عليها مالا تحبه وإن اجتهدت فى التحفظ منه ويفوتها ما تحب وإن بالغت فى طلبه وأسباب تحصيله قال تعالى . وهو القاهر فوق عباده ومنها تفاوتها بالكبر والصغر والقوة والضعف وغير ذلك ولو حدثت لنفسها مارضى الحقير منها بالحقارة والضعيف بالضعف ثم أشار إلى دليل الصغرى وهى قولنا الاكوان حادثة فقال (وحدوث العالم) سنقرر دليله وهو بفتح اللام وهو المعبر عنه قبل باكوان سمى عالما لانه علامة على وجود

بالحقارة ولم تقع غلبة بعض الحوادث لبعض فتخصيص بعضها بالقوة وبعضها بالضعف وبعضها بالصغر وبعضها بالكبر وبعضها بالعلم والمعرفة وبعضها بالجهل والكفر يدل على أنها مجعولة مخصصة وانظر جس عند قول الرسالة وصوره فى الأرحام بحكمته تعلم ما اشتمل عليه جسد الانسان من العجائب (قوله) ثمانية تجرى الخ قال ابن زكرى لامفهوم لهذا العدد يعنى كما يؤخذ من تقرير هذا الوجه لأن فيه أمورا كثيرة وليقس مالم يقل (قوله) ثم أشار إلى دليل الصغرى الخ إنما أخره لطول الكلام عليه لأن الصغرى تضمنت دعوتين الأولى حدوث الاجرام والثانية حدوث الاعراض فتحتاج إلى دليلين (قوله) سنقرر دليله أشار به إلى أن قول ظم من حدث الاعراض الخ لا يصلح أن يكون

صانعه وهو منحصر بالاستقراء فى الجواهر والاعراض والجوهر ما يقوم بنفسه ويشغل فراغا فان لم يقبل الانقسام حسا ولا عقلا فهو الجوهر الفرد وأن قبله بان تركب من جوهرين فردين

خبراً لهذا المبتدأ لأن العالم إجرام واعراض والناظم استدل على حدوث الاجرام فقط وش كمل ذلك بالاستدلال على حدوث الاعراض وقال جس أن ظم أطلق هنا العالم على خصوص الاجرام ونحوه قول سى ه دليل حدوث العالم ملازمته للاعراض الحادثة إلا أنه ذكر بعده دليل حدوث الاعراض وهو مشاهدة تغيرها وظم حذفه لكونه ضروريا وقال فى الشرح أطلقنا لفظ العالم وأردنا بعضه وهو الاجرام بدليل جعله موصوفا بصفات ه قال أبو على ويصح أن يكون على حذف مضاف أى اجرام العالم فيكون مجازاً حكمياً فقط.ه وح فلا يحتاج إلى تقدير خبر فى كلام ظم (قوله) علامة الخ أى فهو مأخوذ من العلامة وكذا إذا قلنا إن فيه علامة تميزه عن موجده وقيل مأخوذ من العلم لأن من نظر فيه يحصل له العلم بوجود المولى تعالى (قوله) وهو منحصر الخ هذا مذهب جمهور أهل السنة وزاد الحكماء قولا ثالثا فى العالم ليس بجرم ولا عرض أى لا متحيز ولا قائم بمتحيز وسمى بالمجردات أى عن التحيز والصورة وجعلوا من ذلك النفوس والأرواح البشرية والعقول وتبعهم الغزالى والحليمى والراغب وبعض الصوفية فى النفوس والأرواح فهى عندهم لا تتشكل ولا تعمر فراغا ولا يلزم من ذلك مماثلتها للبارى تعالى لأنها إنما شاركته فى سلب وهو التقدس عن المقدار والشكل والتحيز كمشاركة كلامنا النفسى لكلامه تعالى فى نفى الحرف والصوت والمماثلة إنما تكون فى الاشتراك فى أوصاف النفس قال فى شرح الكبرى فان قلت برهانكم السابق والآتى إنما ينتجان أن الحدوث لجميع الجواهر والاعراض والمطلوب أعم من ذلك وهو حدوث كل ماسوى الله تعالى فلو قدرنا فيما سواه تعالى ماليس بجرم ولا عرض لم يتم الدليل قلت مذهب المتكلمين انحصار العالم فى الجواهر والاعراض ولهم فى إبطال الزائد طرق كلها ضعيفة من أشهرها طريق التقسيم فذكره ثم قال والذى اختاره بعض المحققين فى هذه المسألة الوقف وهو الظاهر عندى فان قلت بم تثقون على هذا الرأى قدم هذا الزائد إذا قدر وجوده قلت مختارنا اللجأ فيه إلى السمع كان الله ولا شىء معه وأجمع المسلمون على حدوث ماسوى الله تعالى وحدوث هذا الزائد لا يتوقف على السمع حتى يمتنع الاستدلال به ومنهم من أثبت حدوثه بالعقل وهو ضعيف ه بخ (قوله) مايقوم بنفسه الخ اعلم أن الجوهر لا يمكن حده بالذاتيات وكذا غيره من المقولات العشر لأنها عندهم أجناس عالية لا يتصور لها جنس وإلا لم تكن عالية ولا فصل آخر لأن تركيب الماهية من أمرين متساويين غير محقق بل هو احتمال عقلى فالتعاريف التى ذكرت لها رسوم فيرسم الجوهر بأنه الغنى عن المحل أو القابل للعرض والمتحيز وهو ما أخذت ذاته قدرا من الفراغ والفراغ هو الحيز وهو موهوم عند المتكلمين (قوله) فهو الجوهر الفرد قال فى

فاكثر سمى جسما والجرم أعم منهما فهو مساو لمطلق الجوهر والعرض مايقوم بالجرم كالعلم والبياض سمى عرضاً لعروضه للجرم فى كل لحظة إذ لا يبقى زمانين على الاصح وأجمع أهل الملل

جمع الجوامع الأصح أن الجوهر الفرد وهو الجزء الذى لا يتجزأ ثابت اه أى فى الخارج وإن لم يرا الا بانضمام غيره إليه ونفى الحكماء ذلك ه محلى ومثل له تقريبا بما يرى من الهباء فى شعاع الشمس الداخل من كوة مثلا (قوله) والعرض ما يقوم الخ هذا مذهب المتكلمين فهو عندهم مالا يقوم بنفسه بأن يكون تابعا لغيره فى التحيز أى الحصول فى التحيز والمكان بأن يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع فلا يطلقونه إلا على موجود قائم بمتحيز فتخرج الأحوال على القول بها لأنها ليست بموجودة والنسب والاضافات لأنها أمور اعتبارية وصفات البارى تعالى لأنها قائمة بغير متحيز وتدخل الصور كتأليف السرير لأنها قائمة بمتحيز وهو مادته كالخشب وأما العرض عند الحكماء فهو لا يقوم بذاته بل بغيره بأن يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت وسواء كان ذلك الغير متحيزاً أولا فيصدق بصفات البارى والأحوال والاضافات وتخرج عنه الصورة فهى من قبيل الجوهر عندهم إذ هى عندهم المجرد سواء كان متحيزا أولا فهو أعم باطلاق من الجوهر عند المتكلمين وهو مايقوم بنفسه كما مر عند ش وبين العرض عند الحكماء والعرض عند المتكلمين عموم وخصوص من وجه كما يؤخذ مما مر قال سيدى عبد القادر الفاسى فى أبيات نظم فيها تقسيم الممكن عند الحكماء مانصه .

وعرض الحكيم خص حيث لم   يشمل لديه صورة وهو أعم
لصدقه بوصف ذى الجلال   ونسب موجودة والحال

(قوله) إذ لا يبقى الخ هذا مذهب الأشعرى ومن تبعه وهو ضعيف وإن ذهب عليه السبكى فى جمع الجوامع والحامل لهم على ذلك الفرار من لزوم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع لجعلهم العلة فى الاحتياج إليه الحدوث ولو جعلوه الامكان كالحكماء وبعض المتكلمين لم يحتاجوا لذلك وتقدم مايتعلق بذلك وأن سيدى عبد القادر الفاسى انما وضح كلام الأشعرى لغموضه بحيث لا يصدق به العقل وإلا فقد اختار خلافه (لطيفة) حكى عن النظام أنه قال إن الجوهر لا يبقى زمانين كالعرض وهو مكابرة انكار للمحسوسات ولذا قال بعض الظرفاء الرد عليه بالصفع والضرب فان مالت نفسه للانكار قيل له ذهب الفاعل والمفعول أى الصافع والمصنوع فلا معنى للانكار (قوله) وأجمع أهل الملل الخ قال الشيخ الأمير عند قول الجوهرة فانظر الى نفسك مانصه ولما نفت الفلاسفة حدوث العالم انسدت عليهم طرق الصواب وهاموا فى أودية الضلال ولا يهولنك مانقله الشعرانى فى اليواقيت عن الحاتمى أن من أطلق القول بحدوث العالم فهو مخطئ فانه قديم بالنظر لعلم الله تعالى لان قدمه باعتبار العلم يرجع لقدم العلم وهو من ضروريات هذا الفن وأماذات العالم فحادثة قطعا كما صرح به هو فى عدة مواضع ثم نقل الشيخ الأمير

إلا كفار الفلاسفة على حدوث العالم أما حدوث الاعراض فلم يتعرض ظم لدليله لان المشاهدة كافية فى ذلك فانا نشاهد تعاقب الحركة والسكون على الجرم وطرو أحدهما بعد الآخر وذلك هو الحدوث وكذا تعاقب الاجتماع والافتراق والقيام والقعود وليقس مالم يشاهد طروه بعد العدم على ما شوهد ذلك فيه بل كل عرض كالسواد عندنا ينقضى فى كل لحظة ويتجدد مثله بارادة الله فى الزمن التالى لتلك اللحظة ويتوالى ذلك حتى يبدو ذلك للعيان أنه مستمر باق اذ لو بقى العرض لاحتاج الى بقاء وهو عرض فيحتاج الى بقاء أيضا فيتسلسل أو يدور وهما محالان وأما الاجرام فحدوثها (من حدوث الاعراض) التى تقوم بها (مع تلازم) بينهما وقد علم حدوث الاعراض والاجرام لا تنفك عنها لتلازم فتكون الاجرام حادثة أيضا لان ملازم الحادث حادث ونظم الدليل الأول الاعراض يشاهد تغيرها وما يشاهد تغيره حادث ينتج الاعراض حادثة ونظم الثانى الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة

شبهة الفلاسفة ومارد به عليهم وأطال فى ذلك فانظره إن شئت (قوله) فانا نشاهد الخ نحوه قول سى ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود وبالعكس واعترض بأن ذلك إذا كان يدرك بالمشاهدة كان ضروريا فلا يختلف فيه كيف وقد قيل بكمون الاعراض وظهورها وأجاب السكتانى ومن تبعه بان العبارة على حذف مضاف والتقدير تغير حكمها ورده ابن زكرى بان الحكم الذى هو الوجود والعدم لا يقر الخصم بشئه الثانى سواء فرض متغيرا اليه الأول أو متغيرا الى الأول فالاشكال بحاله قال والذى ظهر لنا فى بيانه أن المراد بالحكم الظهور ويتفق الجميع على أن التغيير فيما اذا صار المتحرك ساكنا ظهور الحركة ويختلفون فى المتغير اليه فاهل السنة يقولون العدم وغيرهم الكمون وكذا فيما اذا صار الساكن متحركا فالتغير البديهى متفق عليه وانما الخلاف فى المتغير اليه هـ بخ انظر جس (قوله) وذلك هو الحدوث اعترض أيضا بانه اذا كان التغير هو الحدوث يلزم عليه الاستدلال على الشىء بنفسه وأجاب السكتانى أيضا بان الاستدلال بتغير الاحكام على تغيير المعانى لا على تغيير الصفات حتى يلزم الاستدلال على الشىء بنفسه قال فبتقدير المضاف المذكور فى كلام ص يندفع الاعتراضان هـ يعنى هذا وما قبله (قوله) ينقضى كل لحظة الخ تقدم ان هذا مذهب الأشعرى وجمهور أصحابه والطريقة الأخرى انه يبقى وهى للحكماء وبعض المتكلمين ورجحها غير واحد كما مر وليست طريقة للبيانيين فقط كما قيل (قوله) لاحتاج الى بقاء الخ هذا على مذهب الأشعرى أيضا ان البقاء صفة وجودية وهو قول ضعيف كما مر عند ش والمشهور انه أمر اعتبارى سلبى (قوله) وأما الاجرام الخ هذا بناء على مامر له من تقدير الخبر فى كلام ظم وتقدم مايتعلق بذلك (قوله) ونظم الدليل الخ لما لم يذكر ظم البراهين كلها وما ذكره لم يرتبه أشار الى ذكرها على الترتيب (قوله) ينتج العالم حادث أى ثم نقول العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث ينتج العالم لابد له

وملازم الحادث حادث ينتج الاجرام حادثة ثم نقول العالم منحصر فى قسمين حادثين والمنحصر فى الحادث حادث ينتج العالم حادث لكن قولنا فى صغرى الاول الاعراض يشاهد تغيرها يتوقف ثبوته على اثبات زائد على الاجرام يسمى العرض وقولنا فى كبراه وما يشاهد تغيره حادث يتوقف ثبوته على ابطال انتقال العرض وعلى ابطال كمونه وظهوره وعلى ابطال قيامه بنفسه وعلى اثبات استحالة تغير القديم وقولنا فى صغرى الثانى الاجرام ملازم للاعراض يتوقف على اثبات استحالة انفكاك الاجرام عن الاعراض وقولنا فى كبراه وملازم الحادث حادث يتوقف على بيان استحالة حوادث

من محدث أى وهو الله تعالى بدليل الوحدانية وهذا هو القياس الأول عند ظم واستدل على كبراه بقوله لو حدثت لنفسها الأكوان الخ وعلى صغراه بقوله وحدوث العالم الخ (قوله) لكن الخ أراد ش أن يتكلم على المطالب السبعة التى ينبنى عليها حدوث العالم وحاصلها على ترتيب ش ان صغرى القياس الأول تتوقف على مطلب واحد وهو اثبات العرض وكبراه تتوقف على أربعة مطالب ابطال انتقال العرض وابطال كمونه وظهوره وابطال قيامه بنفسه واثبات استحالة عدم القديم وصغرى القياس الثانى تتوقف على مطلب واحد وهو اثبات ملازمة الاجرام للاعراض وكبراه تتوقف على مطلب واحد أيضا وهو اثبات حوادث لأول لها فجملة المطالب سبعة يتوقف القياس الأول على خمسة منها والقياس الثانى على اثنين هذا على مااختار ش فى بناء هذه المطالب وجعلها غيره مبنية على برهان حدوث الاجرام خاصة وهو قولنا الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وملازم الحادث حادث قالوا لانه انما يتم بعد أمور أربعة اثبات أمر زائد على الاجرام وحدوث ذلك الزائد وملازمة الاجرام له واثبات استحالة حوادث لا أول لها والأمر الثانى منها وهو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة إبطال قيام ذلك الزائد بنفسه وإبطال انتقاله وابطال كمونه وظهوره واثبات استحالة عدم القديم هـ لكن الأربعة الأخيرة تقوم مقام الامر الثانى من الاربعة الاولى ويسقط فتكون المطالب سبعة أيضا وهذا الطريق هى التى ذهب عليها جماعة من المتأخرين كالمأمون الحفصى وجس وم فى صغيره وأبو حفص الفاسى كما يأتى ود وتؤخذ من كلام ابن التلمسانى فى شرح المعالم حيث قال عادة المتكلمين أن يترجموا هذه المسألة بحدوث العالم يعنى الاجرام ويحتجون فيها على إثبات الاعراض وحدوثها وملازمتها للاجرام مع إبطال حوادث لاأول لها ويتوصلون بذلك العلم إلى حدوث جملة الجواهر والاعراض ويكتفون بذلك لاعتقادهم انحصار العالم فى الجواهر والاعراض هـ نقله أبو على اليوسى يعنى والامر الثانى يتوقف على أمور أربعة كما مر ووجه الاحتياج إلى هذه المطالب أن للخصم القائل بقدم العالم أن يقول لا نسلم وجود زائد على الاجرام يسمى بالعرض حتى يستدل بحدوثه على حدوث موصوفه وهو الجرم وسلمنا وجوده تسليما جدليا فلا نسلم حدوثه لم

لا أول لها بمجموع ماينبنى عليه برهان حدوث العالم سبعة مطالب ولذا قيل من أحصاها دخل الجنة لان العلم بحدوث العالم كما قال ابن أبى شريف هو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الالحامية والاستدلال على هذه الاصول السبعة سهل بعون الله فأما وجود زائد على الاجرام تتصف به فكل

لا يكون قبل طروه على الجرم قائما بنفسه أو إنتقل له من جرم آخر أو كان كامنا فيه ثم ظهر وهو فى هذه الصور الثلاث قديم أو كان ذلك الزائد قائما بالجرم ثم انعدم سلمنا حدوثه لكن لانسلم أن الاجرام ملازمة له لم لايجوز انفكاكها عنه سلمنا الصغرى القائلة ا لاجرام ملازمة للاعراض الحادثة لكن لا نسلم الكبرى القائلة وكل ملازم الحادث حادث لانه لايلزم ذلك إلالو كان أفراد ذلك الزائد لها مبدأ ونحن نقول لا أول لها فالفلك مثلا وإن لازمته حركات حادثة لا يلزم حدوثه إلا لو كان لجملة تلك الحركات مبدأ ليلزم من تدمه محال وهو وجود الجرم عاريا عن الحركة والسكون المستلزم لارتفاع النقيضتين أما لو كانت الحركات لا أول لها فلا يلزم أن يكون الفلك حادثا بل هو قديم ملازم لتلك الحركات التى لا أول لها فالمقدمة الصغرى تمامها متوقف على اثبات ستة مطالب والكبرى تمامها يتوقف على مطلب واحد هـ د وهوجرى على الطريقة الثانية لاعلى مااختاره ش (قوله) ولذا قيل الخ وذكر سى فى شرح الوسطى عن بعضهم أن الجهل بالأصول الأربعة الأول التى تؤول إلى سبعة كما مر هى التى استعيرت لها الظلمات الأربع فى قوله تعالى : أو كظلمات فى بحر لجى الآية . وهى ظلمات البحر وظلمة الموج الأول وظلمة الموج الثانى وظلمة السحاب وذكر أيضا عن بعضهم أن من حقق حدوث العالم بمطالبه السبعة وعرف معه ما يجب فى حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز فهو من الراسخين فى العلم وممن يرفع فى الجنان درجة عالية ثم قال ويشهد لذلك قوله تعالى بعد ماحكى عن ابراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوث العالم : وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم الآية وذكر قبل هذا أن بمعرفتها ينجو المكلف إن شاء الله تعالى من أبواب النار السبعة ويفوز بالدرجات العالية قال أبو على اليوسى وعنده كلام منور فى هذا المحل فانظره إن شئت (قوله) والاستدلال الخ لما كانت هذه المطالب نظرية تحتاج إلى دليل اثبات الزائد وإثبات كون الجرم لاينفك عنه على ماقاله جس استدلوا على جميعها ويأتى لش أن أكثرها ضرورى (قوله) أما وجود زائد الخ تقدم وجه الاحتياج إلى هذه المطالب وتقدم أيضاً أن هذا المطلب ضرورى لايحتاج إلى دليل لذلك استدل عليه بالمشاهدة وقال تقى الدين المقترح فى شرح الارشاد مذهب أهل الحق أن الجواهر لاتخلو عن كل واحد من كل جنس من أجناس الاعراض فان كان العرض مما له ضد فلا تخلو عنه أو عن مثله أو عن ضده وان لم يكن له ضد فلا تخلو عنه أو عن مثله فانه لاتخلو عن واحد من جنسه ونقل عن بعض الملحدة انه يجوز خلو الجواهر عن جميع الاعراض وكذلك نقل عن الصالحية وهم منسوبون

عاقل يحس فى ذاته معانى زائدة عليها كنطقه وحركاته وسكناته وألوانه واعتقاداته ورؤيته وغير ذلك وهى التى نعنى بالاعراض فمنكرها سوفسطائى لا تمكن مناظرته لانه لا يسلم شيئا من العلوم قال بعض الظرفاء يقال لما نعى وجود الاعراض نزاعكم لنا فى وجود الاعراض أموجود أم معدوم

الى صالح من أوائل المعتزلة ونقل عن بعض المعتزلة انه يجوز الخلو عن الأكوان هذا مانسب الى البصريين من المعتزلة ه بخ وفى شرح الكبرى وقد أطال المتكلمون معهم فى الاستدلال على وجودها من غير حاجة اليه ه قال محشيه أبو على اليوسى اعلم أن المتكلمين احتجوا على اثبات الاعراض بحجج أشهرها طريقة إمام الحرمين وهى الاستدلال بالاحكام بأن تقول إذا اتصف الجرم بكونه متحركا بعد اتصافه بكونه ساكنا فهذان حكمان جائزان وكل جائز لا بد له من مقتضى وهو إما نفى أو إثبات باطل الأول لان العدم لا اقتضاء له والثانى أما نفس الجوهر أوأمر زائد عليه باطل الأول إذ لو خصص الجوهر نفسه بالتحريكية مثلا لما زالت هذه الحالة مع وجوده ثم الزائد إما مثله أو خلافه باطل الأول لأن مثل الجوهر واجب أن يساويه ثم خلافه إما فاعل مختار أو معنى قائم به باطل الأول لأن المختار لابد له من فعل والجوهر مستمر الوجود فلا يفعل فى حالة بقائه فتعين الثانى وهو العرض المطلوب ه (قوله) لانه لا يسلم الخ هو تعليل لكونه لا يمكن مناظرته قال سيدى محمد بن عباد فى رسالته انما تستقيم المناظرة مع من يرجى منه حصول فائدة المناظرة وهى الاخذ بالحق إذا تبين وأولئك القوم جرى عليهم القدر بجمودهم على التقليد حتى لا مساغ فيهم لكلام أحد غير من قلدوه واستحسنوا رأيه فلا يستفيد المأخذ فى المناظرة مع من شأنه التقليد الا تهريس رأسه وحرمان نومه ونعاسه وإنما تستقيم المناظرة معهم على سبيل التفرج فى موضع يليق به ذلك لا فى المسجد من غير أن يعتقد المناظر لهم أنه يردهم بذلك الى حق أو يصرفهم عن باطل لان مقابلة الفساد بالفساد من وجوه الصلاح والرشاد ولا شك أنه فى هذه الحالة لا يستغرق فى ذلك بحيث يكون استغراقه يهوس رأسه ه بخ قلت وكذلك المذاكرة مع غير المنصف الذى يريد تصويب كلامه كان حقا أو باطلا فضررها أكثر من نفعها وربما أدت إلى الخصام والجدال والبغضاء والشحناء ويرحم الله القائل .

إذا كنت فى قوم وأشرقت ... فى جو باطنك العلوم الشرد

فاحذر مذاكرة الحسود فانما ... تفتاض أنت ويستفيد ويجحد

وحكى عن الشافعى رضى الله عنه انه كان يقول ما تذاكرت مع أحد إلا تمنيت أن يكون الحق معه ه وهذا مقام غريب لانه زاد على تمنى ظهور الحق حيث كان الذى ينبغى أن يقصده الانسان بالمناظره والمذاكرة (قوله) قال بعض الظرفاء الخ هذا نقله فى شرح الكبرى مبسوطا ونصه ولهذا

فان قلتم لاوجود له ارحتمونا من خلافكم لاقراركم بأنهلم يقع منكم نزاع لنا وإن قلتم هوموجود فلا شك أنه زائد على الجوهر وهو الذى نعنى بالعرض فقد سلمتم وجوده وأما انتقال العرض فنقول لو انتقل لقام الانتقال به وهو عرض فينتقل بانتقال آخر فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وأما ابطال كونه وظهوره فلأنه يؤدى إلى اجتماع الضدين وانتفاء الصفة النفسية للشيء وذلك لايعقل فلو وجد سكون

قال بعض أذكياء المتأخرين من منع وجود الاعتراض نزاعكم لنا أموجود أم معدوم فان قلتم لاوجود له خرجتم عن طور العقلاء وسقط عنا جوابكم من وجهين الاول انكم فى عدد من لاعقل له لانه هو الذى يقول كلاما ثم يقول على الفور ما قلت شيئاً ومن لا عقل له لا يحتاج الى جواب الثانى اقراركم انكم لاتنازعونا فقد كفيتمونا مؤونة جوابكم وإن علمتم أن نزاعكم لنا وجدمنكم فلاشك إن ذلك النزاع أمر زائد على الذات وهو الذى نعنى بالعرض فقد سلمتم وجود العرض فان قالوا نحن من يقول بالحال والواسطة ونسلم أن للجرم صفات زائدة عليه وهى أحوال واسطة بين الوجود والعدم قلنا المحققون على أن الحال محال وأنه لا واسطة بينهما سلمنا ثبوت الواسطة فيلزم أن الجرم يلازم صفات ثابتة حديثة فيلزم حدوثه فقد تم البرهان على حدوث العالم على أبلغ وجه بمجرد ثبوت هذه الصفات وان لم تصل إلى درجة الوجود ه بخ قوله وأما إبطال انتقاله الخ تقدم ان الخصم وهو الفلسفى إذا قدرنا انه سلم وجود العرض فله ان يقول لانسلم حدوثه لم لا يكون قبل طروه على الجرم قائما بنفسه أو انتقل له من جرم آخر أو كان كامنا فيه ثم ظهر وهو فى هذه الصور الثلاث قديم (قوله) لو انتقل الخ قد جمع سى فى شرح الكبرى هذا المطلب مع المطلب الرابع عند ش فى الاستدلال عليهما وكذلك فعل غيره ونصه والجواب عن الثالث وهو انتقال الاعراض من محل الى محل وعن الرابع وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بمحل وبالعكس ان كلا من الأمرين يؤدى إلى قلب حقيقة العرض فان الحركة مثلا حقيقتها انتقال الجوهر من حيز الى حيز فلو قامت بنفسها أو انتقلت هى لزم قلب هذه الحقيقة وأيضا لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك الانتقال ينتقل أيضا فيقوم به انتقال وذلك يؤدى إلى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى ه وكتب عليه بعض الحواشى مانصه أما الانتقال من القيام بالنفس فتكفى فى عدم صحته البديهة فانها لم تفرق بين العرض والجرم إلا أن يكون الأول نعتاً للجرم ووصفاً له والثانى موصوفا بالعرض ومنعوتا به فقيامه بنفسه تدفعه البديهة وأما الانتقال من قيامه بجرم لآخر فالتحقيق أيضاً انه غير معقول لأن المنتقل منه واليه هما فى حيزين فيلزم من ذلك ثقل الانفصال والاتصال الذى هو من خصائص الأجسام فى الاعراض وهو باطل تأمل ه (قوله) وأما ابطال كمونه وظهوره الخ قال بعض شراح البرهانية الكمون فى اللغة هو الاستتار وليس هذا بمراد لأنه انما يتصور فى الجواهر لافى الاعراض والكمون هنا عبارة عن وجود معنى لايقتضى حكمه والظهور وجود معنى يقتضى حكمه فالحركة والسكون عند هؤلاء لايتضادان

الجسم مثلا والحركة كامنة لزم اجتماع الضدين ووجود الحركة بدون صفة نفسها وهى كون الجسم متنقلا بها إلى حيز ثانى . وأيضاً السكون والظهور عرضان إما أن ينعدم أحدهما عند وجود الآخر فيلزم الخصم مافر منه من انعدام الاعراض أو يكمن أحدهما عندظهور الآخر بكمونوظهور آخرين فينتقل الكلام إليهما ويلزم التسلسل وأما ابطال قيام العرض بنفسه فلأنه قلب لحقيقته إذا العرض مالا يقوم بنفسه وأما استحالة تغير القديم فلأنه لو تغير إلى عدم مثلا لكان وجوده جائزاً فيفتقر إلى مرجح فيكون حادثا وقد فرض قديماً هذا خلف وأما استحالة انفكاك الاجرام عن الاعراض فلأنه لايعقل جرم غير متحرك ولا ساكن مثلا وأما استحالة حوادث لا أول لها فله أدلة . مذكورة فى

وإنما تتضادا حكامها ونحن نقول انما تتضادا لأحكام لتضاد معانيها الموجبة لها ه نقله اليوسى (قوله) لزم اجتماع الضدين أى وهما السكون الموجود والحركة الكامنة فى الجرم حالة سكونها لأنها ليست بمعدومة على هذا التقرير وكذا يقال إذا تحرك الجرم والسكون كامن فيه وكلام ش كاف فى ايضاح الأمرين أى اجتماع الضدين ووجود الحركة بدون صفتها النفسية وكذا قوله وأيضا (قوله) وأما ابطال قيام العرض الخ تقدم ان هذا المطلب جمعه غيره مع المطلب الأول فى الاستدلال لتلازمهما قال العلامة اليوسى بعد كلام وقد ظهر لك من هذا ان قيام العرض بنفسه يستلزم الانتقال فمتى بطل الانتقال بطل قيام العرض بنفسه (قوله) إذ العرض مالا يقوم الخ هذه حقيقته ومقابله الجوهر وهو ماقام بنفسه فلو قدرنا قيام العرض بنفسه لزم قلب حقيقته إلى حقيقة الجوهر وهو محال هذا هو المناسب لكلام ش هنا (قوله) وأما استحالة تغير القديم الخ إيضاحه مع زيادة أن تقول لو تغير هذا القديم إلى عدم لكان وجوده جائزا لا واجبا لأن ماثبت قدمه استحال عدمه والجائز لابد أن يفتقر إلى مرجح لئلا يلزم التساوى والرجحان بلامرجح وهو محال كما مر وان افتقر إلى مرجح كان حادثاً وقد فرض قديماً هذا خلف وإن فرض انه تغير من عدم إلى وجود كان وجوده طارئا بعد عدم وهو دين الحدوث وقد فرض قديما هذا خلف أيضاً وقوله خلف يصح ضم الخاء أى كذب وباطل ويصح فتحها أى مما يرى خلف الظهر ابطلانه قاله المنجور (قوله) وأما استحالة انفكاك الخ تقدم إن وجه الاحتياج إلى هذا المطلب أن الفلسفى إذا سلم ثبوت العرض وسلم حدوثه فله أن يقول لكن لانسلم ان الاجرام ملازمة للاعرض لم لايجوز انفكاكها عنها وتقدم أن هذا المطلب ضرورى بدليل المشاهدة فالجرم لايتحقق إلا بمشخصات تميزه عن غيره وهى الاعراض الحادثة ولهذا قال ش فانه لايعقل الخ إذ لو انفك عن الحركة والسكون مثلا لزم اجتماع النقيضين وهما حركة وسكون ولا حركة ولا سكون وهو محال (قوله) وأما إستحالة حوادث الخ تقدم ان هذا المطلب تفتقر اليه الكبرى القائلة وكل ملازم الحادث حادث لأن للفلسفى أن يقول

الكبرى ومنها أن تقول إن كان كل منها حادث فعدم كل منها محقق فى الأزل و ح إما أن يقارن ذلك العدم فرد فيلزم اجتماع وجود الشيء وعدمه لأن ذلك الفرد من جملة الافراد المعدومة فى الأزل أو لا يقارنه فرد فيكون لها أول وهو مطلوبنا وأكثر هذه المطالب ضرورى فلذا سكت عنها خلم ولقد

لا يلزم ذلك إلا لو كانت إفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدأ ونحن نقول لا مبدأ لها فتكون تلك الافراد حادثة بالشخص قديمة بالنوع أى شخص ذلك العرض الحادث ليس بقديم ونوعه قديم كحركات الفلك فلكل حركة منها حادثة ونوعها قديم لا أول له فما من حركة إلا وقبلها حركة فالفلك قديم وإن لازمته حركات حادثة لانه لا يلزم حدوثه إلا لو كان لجملة تلك الحركات مبدأ كما مر وجوابه ما يأتى (قوله) مذكورة فى الكبرى الخ ذكر للجواب عن ذلك أوجها أربعة اقتصر ش على الثانى منها لقول سى فى شرح الوسطى هو أقرب الادلة ونصه فى الكبرى مع شارحه الشيخ إعليش أى عدم الوجود ومقارنة الوجود عدمه محال فوجود حوادث لا أول لها محال وتقرير الدليل أن تقول لوكانت الحوادث لا أول لها لزم اجتماع الوجود الازلى مع عدمه لكن الثانى باطل فمقدمه باطل بيان الملازمة أن كل حادث من تلك الحوادث مسبوق بعدم لا أول له وتلك العدمات كلها مجتمعة فى الأزل إذ لا ترتيب فيه وجنس الحوادث أزلى أيضا لأنها لا أول لها وذلك الجنس لا يتحقق وجوده الا فى أفراده فيلزم كون ذلك الحادث أزليا وعدم السابق أزلى أيضا فقد لزم مقارنة وجود الشيء لعدمه لانها أزليات واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال بالضرورة ويلزم عليه أيضاً مصاحبة السابق وهو العدم للمسبوق وهو الوجود الحادث ويلزم عليه أيضا الجمع بين متناقضين وهو الحدوث والازلية فان قالوا لا نسلم أن العدم صاحبه شيء من الحوادث بل هو قبل جميعها لزم أن لجميع الحوادث أولا وقد قالوا لا أول لها هذا خلف وتهافت ولزمهم وجود سابق ومسبوق فى الازل ه وهو ملخص ما ذكر ص فى شرحه مع ايضاح كما هو عادته رحمه الله تعالى وبمثل هذا يجاب عن شبهتهم فى حركات الفلك فنقول لو كانت لا أول لها بحيث تكون موجودة بنوعها فى الازل لا يخلو اما أن يوجد شيء من أفراد ذلك النوع فى الأزل أو لا فان لم يوجد شيء منها لزم أن لا يوجد ذلك النوع فى الازل لانه لا يتحقق إلا فى ضمن أفراده وإن وجد شيء منها فى الازل فتلك الحركة الموجودة لابد أن تكون قد وجدت بعد عدم اذ هو معنى حدوثها والخصم يسلم حدوثها بالشخص و ح إن كان عدمها سابقاً عليها لزم أن تكون غير أزلية وعدمها هو الأزلى وإن كان عدمها مقارنا لها لزم اجتماع وجود الشيء وعدمه وهو محال (قوله) إن كان كل منها أى كل فرد من أفراد الحوادث وقوله فعدم كل منها أى جميعها محقق فى الازل لأن الموضوع أن كل فرد حادث وقوله العدم مفعول مقدم وفرد هو الفاعل وقوله وجود الشيء وعدمه.

أجاد شيخنا العلامة أبو حفص الفاسي رحمه الله ٠إذا ضمنها قطعة حسنة وهى ٠

أى لانهم قالوا إن تلك الحوادث كالحركات موجودة بالنوع وهذا معنى قول سى فى الكبرى أن يقارن الوجود الأزلى عدمه وقوله فيكون لها أول أى لخلو الأزل على هذا الفرض عن جميعها ومن أدلة استحالة حوادث لاأول لها برهان القطع والتطبيق وقرره الاعاجم كالعضد والسعد والبيضاوى وغيرهم كالفخر والفهرى وسى فى شرح الوسطى بأنا لو قلنا بتسلسل حركات متعاقبة بغير نهاية لكان لنا أن نفرض حركة ما كدورة معينة مثلا إلى مالانهاية له جملة واحدة ونفرض أيضاً من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الأول من أحدهما بالجزء الأول من الأخرى والثانى بالثانى وهكذا لا إلى نهاية فان كان بأزاء كل واحد من أجزاء الجملة الزائد جزء من أجزاء الجملة الناقصة كان الناقص مساويا للزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وجد فى الأولى ما لا يوجد بأزائه شىء فى الثانيـة فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المتناه بقدر متناه متناهى بالضرورة وهو خلاف المفروض وعلى هذا التقرير درج فى محصل المقاصد فقال :

ولا يصح نفى الأولية عن الحوادث ولو نوعية
برهـانه بالقطع والتطبيق تقريره عنـد ذوى التحقيق
جملة ماحدث للطوفان طبق ليومنا على البيان
إن لم يكن فى الثانى صنو الأول فالكل والجزء سوى فى المثل
فالتناهى بالنقيض حققا بقطع الأول التناهى صدقا
والجمع بين النفى للنهاية والانقضاء مستحيل غاية

وقرره سى فى شرح الكبرى بتقرير آخر مبحوث فيه أنظر الشيخ المنجور (قوله) إذ ضمنها الخ جمعها القصار فى بيت واحد من الرجز فقال :

زيد لا قام لا انتقل لا كنا لا انفك لاعدم قديم لاخنا

بالخاء المعجمة هكذا ذكره جس ونقل عن ناظمه أنه قال أردت بقولى لاخنا حوادث لاأول لها لأنه كفر والكفر من أعظم الخنا وأنشده جماعة من المشارقة كالشيخ الأمير ودو البيجورى وتبعهم ط هكذا

زيد مقام ما انتقل ما كنا ما انفك لاعدم قديم لاحنا

بالمهملة وهو المشهور على الألسنة قال د قوله زيد يشير لاثبات زائد على الاجرام وقوله مقام بحذف ألف ما النافية للوزن وقام فعل ماض يعنى به نفى قيام العرض بنفسه وقوله ما انتقل باسكان اللام للوزن يعنى به نفى

انتقال العرض وقوله لما كنا يعنى به نفى كون العرض وظهوره فاكتفى بأحد المتلازمين عن الآخر وقوله ما انفك يعنى به اثبات ملازمة الاجرام للاعراض وقوله لاعدم قديم بلا النافية وعدم بضم العين وسكون الدال اسمها والخبر محذوف تقديره ثابت وقوله لاحنا لا نافية وحنا مقتطعة من استحالة حوادث لا أول لها رمز بالحاء إليها ه وجمعها أيضا ظم فى بيتين مبينا لما رمزه شيخه بقوله .

حدوث الاجرام موقوف على | لزوم زائد حدوثه جلا
نفى قيام وكون وانتقال | عدم قديم مع حوادث تحال

ونظمها أيضاً فى صغيره مبسوطة بقوله .

وجود مولانا له دليل | حدوث هذا العالم الحفيل
ثم حدوث عالم دليله | تلازم الاعراض ذا تفصيله
وهو آئل للاستدلال | بالمتلازمين لاتبال
ويتوقف حدوث العالم | على ثبوت عرض ملازم
ثم حدوث الاعراض اعلمنه | وعدم انفكاك جرم عنه
ثم استحالة حوادث فقل | لا أول لها تجد لاتمل
والثانى منها يتوقف على | أربعة من الأصول مسجلا
إبطال كون العرض يقوم | بنفسه حققه لا تلوم
ثم انتقالا وكمونا أبطلا | وعدم القديم سبعا تجتلى

وهذا مما زاد به الصغير على الكبير وقوله هذا العالم يحتمل أن يريد به جميع الاجرام والأعراض وهذا هو الأصل ويحتمل أن يريد بعضه وهو الاجرام فقط كما مر عن سى لانها المقصودة بالذات فيكون موافقا لقوله ثم حدوث عالم ولقوله ويتوقف الخ والحفيل بالرفع على القطع وقوله وهو أى دليل حدوث العالم وقوله بالمتلازمين هو على حذف مضافين ومتعلق أى بحدوث أحد المتلازمين على حدوث الآخر قال م يعنى أن هذا الاستدلال هنا من قبيل الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر لان الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وملازم الحادث حادث واعلم أن الاستدلال عندهم على أربعة أقسام الاستدلال بالسبب على مسببه كالاستدلال بمس النار على إحراقها الثانى عكسه كالاستدلال بالحرق على مس النار ومنه الاستدلال بالأثر على المؤثر الثالث الاستدلال بأحد مسببى سبب واحد على المسبب الآخر كالاستدلال بغليان الماء المركب فى آنية على النار على حرارته فان غليانه وحرارته مسببان عن سبب واحد وهى مجاورة النار الرابع الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر كالاستدلال بوجوب كونه تعالى عالما على وجوب قيام العلم به ومنهم من جعل هذا من القسم

تأمل وجود الكائنات فانها تدل على البارى بفكرة ثاقب
فتثبت اعراضا وتثبت أنها ملازمة للجرم ضربة لازب
وتثبت بالبرهان أيضاً حدوثها وان لها بدأ بأقوى المذاهب

الثانى والذى يصلح لمعرفة الله تعالى الثانى والرابع وأما الاستدلال بالسبب عن المسبب فحال فى حقه تعالى لوجوب وجوده فاستحال كونه تعالى له سبب وبهذا يبطل القسم الثالث أيضاً أشار له فى شرح الكبرى وقوله م والثانى منها أى من هذه الأصول الأربعة وهو حدوث العرض يتوقف على أربعة أمور كما مر إذا أبطلناها ثبت حدوثه فابطالها تفصيل لحدوثه وح فيسقط وتجعل الأربعة الأخيرة فى محله وتضم إلى الثلاثة قبلها وهى ماعدا الثانى فتصير سبعة ولذا قال سبعا تجتلى فان نظرنا لظاهر العدد فهى ثمانية إثبات أمر زائد على الاجرام وهو العرض وحدوثه وملازمة الاجرام له وإثبات استحالة حوادث لاأول لها وابطال قيام ذلك الزائد بنفسه وإبطال كونه وظهوره وإبطال إنتقاله واستحالة عدم القديم وبهذا يجاب عن عد أبى حفص لها ثمانية خلاف ما توهمه عبارة ش وصرح به المحشى من أنها ثمانية عنده نعم لم يرتبها بل ذكرها على حسب ما سمح به النظم ولم ينبه على أن الثالث عنده وهو حدوث الاعراض يتوقف على أربعة كالشيخ م لشهرة ذلك عند المتكلمين فنظم م أقعد وأكثر فائدة قال الشيخ المنجور على قول الكبرى وأيضاً لو نظرت إلى تغير صفات العالم الخ مانصه هذا هو الدليل المشهور بين المتكلمين وهو الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين وهو الاعراض على حدوث الآخر وهى الجواهر فيفتقر إلى ثبوت الاعراض وحدوثها واستحالة تعرى الجواهر عنها وإبطال حوادث لاأول لها وح يلزم حدوث الجواهر وحدوث الاعراض يتوقف على أربعة أمور إبطال الكمون والظهور وإبطال قيامها بنفسها وإبطال انتقالها وإبطال عدم القديم فصار هذا الدليل يتوقف على سبعة أمور هـ ونحوه لابى على اليوسى و د وغيرهما كما مر وتقدم عن ابن التلمسانى أنه اقتصر على الأربعة الأولى لأن الأربعة الأخيرة تفصيل لواحد منها وهو حدوث الاعراض هذا إيضاح المقام فى هذه المطالب بحول الله وقوته (قوله) بفكرة ثاقب أى ذهن ثاقب أى نافذ وتقدم قول القائل ·

وفى كل شىء له آية تدل على أنه الواحد

وقوله ضربة لازب أى ثابت فالعرب يعبرون عن الشىء الثابت بقولهم ضربة لازم قال فى المختار طين لازم أى لازق واللازب أيضاً الثابت تقول صار الشىء ضربة لازب وهو أفصح من اللازم هـ وقال النابغة الذبيانى ·

ولا يحسبون الخير لاشر بعده ولا يحسبون الشر ضربة لازب

يعنى أنهم عرفوا تصرف الزمان وتقلبه فاذا أصابهم خير لم يثقوا بدوامه وإذا أصابهم شر لم يرهقهم

وصرح بابطال القيام بنفسها ونفى انتقال والكمون لطالب
وكل قديم يستحيل انعدامه لحقق وكن مقرا بنيل المطالب
فيبدو حدوث الجرم إذذاك فاعتبر تجد لك ربا ماسواه بواجب
وعندى وجود الحق أظهر أن يرى دليله فالحق ليس بغائب

وأيقنوا أنه لايدوم عليهم فلم يقنطوا فوصفهم بالاعتدال وهذا من حكم الشعر (قوله) وثابت بالبرهان الخ هذا هو المطلب الثالث عنده وهو الثانى عند غيره الذى يؤول إلى أربعة مطالب والضمير يعود على الاعراض وقول وإن لها بدأ هذا مطلب رابع من الأصول الأربعة الأولى وهو استحالة حوادث لاأول لها وهو السابع عند ش وقوله وصرح بابطال إلى قوله لحقق هذه المطالب الأربعة تفصيل للمطلب الثالث عنده إلا أنه فاته التنبيه على ذلك كما نبه عليه م فيسقط وتجعل فى محله كما فعل ش فى عدها فتكون المطالب سبعة (قوله) وعندى وجود الحق الخ أشار بهذا إلى أن الاحتياج إلى هذه المطالب المثبتة لدليل الصانع إنما هو على طريقة عوام العلماء أهل الدليل والبرهان لاعلى طريق الخواص أهل الشهود والعيان الذين يستدلون به تعالى على الآثار وذلك لأن أهل الايمان قسمان عامة أهل دليل وبرهان وخاصة أهل شهود وعيان فمن كان من القسم الأول استدل على المؤثر بالآثار فنظر فى الآيات واعتبر بالمصنوعات فظهر له من العجائب ما اضطره إلى الاعتراف بصانع مبدع وخالق مخترع متصف بحياة وعلم وقدرة وإرادة وغير ذلك مما يليق بجلاله تعالى وأما القسم الثانى فأظهر لهم الحق تعالى لهم من نوره مالم يحتاجوا معه إلى تأمل دليل فيشاهدوا من عجائب الصفات وعجائب أسماء الذات مالم يشاهده الأولون وأدركوا من جمال حضرة الربوبية والأنوار القدسية ماعجز عن ادراكه المستدلون قال أبو الحسن الشاذلى رضى الله عنه إنا لننظر إلى الله تعالى ببصر الايمان والايقان فأغنانا ذلك عن إقامة الدليل والبرهان ولله در القائل

عجبت لمن يبغى عليك شهادة وأنت الذى أشهدته كل مشهد

ولابن عطاء الله :

مابينت لك العوالم إلا لتراها بعين من لايراها
فارق عنها رقى من ليس يرضى حالة دون أن يرى مولاها

وقال فى الحكم شتان بين من يستدل به أو يستدل عليه المستدل به عرف الحق لأهله فاثبت الأمر من وجود أصله والاستدلال عليه من عدم الوصول اليه وإلا فمتى غاب حتى يستدل عليه ومتى بعد حتى تكون الآثار هى التى توصل اليه وقال فى مناجاته الهى كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده مفتقر اليك أيكون لغيرك من الظهور ماليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هى التى توصل اليك هذا كلامهم رضى الله عنهم ونحن

وإنما عدها ثمانية لأنه أدخل فيها حدوث الاعراض وليس منها وإنما هو بعض المطلوب الذى هو حدوث العالم لكن جعل هذا الشيخ المطلوب هو حدوث الجرم بخصوصه هذا ولهم فى بيان حدوث العالم طريقان أحدهما هى المذكورة فى النظم تبعاً للصغرى وهو أن ينظر فى الاعراض أولا فيثبت حدوثها بمشاهدة التغير فيها بالحصول و بقبول مالا يشاهد تغيره ثم يستدل بحدوثها على حدوث الاجرام لعدم الانفكاك الاجرام عنها وهذا الطريق هو المحتاج إلى معرفة المطالب السبعة وهذا الطرفق هو طريق الخليل عليه السلام فى استدلاله على حدوث الكواكب بتغير حالها بالأفول بعد الاشراق وقد سماها الله

نتبرك به عسى أن تدركنا عناية ربانية (قوله) وإنما عدها ثمانية الخ قد علمت وجه ذلك وانه تابع لغيره إلا أنها تؤول إلى سبعة وقوله وليس منها كيف يقال هذا مع أن حدوث الاجرام يتوقف على حدوث الاعراض وقد مران هذا الدليل من قبيل الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على حدوث الآخر وتقدم عن ابن التلمسانى أنه من الأصول الأربعة الأولى التى يتوقف عليها حدوث الاجرام فهو مطلب بهذا الاعتبار ومطلوب باعتبار الاستدلال عليه بالمطالب الأربعة الأخيرة كما مر فالشارح لم يصرح به فى المطالب فهو داخل فيها ضمنا لان ابطال انتقال العرض وابطال كونه وظهوره وابطال قيامه بنفسه واستحالة تغير القديم تستلزم حدوثه لأنا إذا أبطلنا هذه الأربعة تبين أن العرض إذا لم يظهر فهو معدوم فاذا وجد فهو حادث (قوله) لكن جعل هذا الشيخ الخ قد أشار إلى حدوث الاعراض بقوله وتثبت بالبرهان الخ وقوله وصرح بابطال الخ مع أن حدوث الاجرام هو المقصود بالذات حتى عند غيره ويلزم من حدوث الاجرام حدوث الاعراض اللازمة لها (قوله) أحدهما الخ قال فى شرح الكبرى وهذه الطريقة أعنى طريق من يستدل على افتقار الحادث إلى سبب طريقة من يشوب الحدوث بالامكان عند الاستدلال على وجود الصانع وعلى هذه الطريقة عول إمام الحرمين هـ قال الشيخ المنجور وهذا محتمل لكون العلة بمجموع الحدوث والامكان أو الامكان بشرط الحدوث لأن فى كل منهما شوب الحدوث بالامكان هـ قال الفهرى فى شرح المعالم على قولها الاجسام محدثة خلافا للفلاسفة ما نصه قدم هذه المسألة لأنه لا طريق لنا فى معرفة وجود البارى سبحانه إلا بالاستدلال بالأثر على المؤثر وبالصنعة على الصانع وعلى هذا جاءت الشرائع قال تعالى : قالت لهم رسلهم أفى الله شك فاطر السموات والارض الآية . وقال تعالى : ينزل الملائكة بالروح الآية . ثم فصل وجودها من الدلالة عليها وبينها فى أنواع المخلوقات (قوله) هى طرق الخليل الخ قال أبو على اليوسى فى حاشيته على الكبرى اعلم أن هذا الاستدلال هو سنة الخليل عليه السلام حيث استدل على عدم ألوهية الشمس والقمر بأفولهما لانه تغير وكل متغير حادث والحادث ليس باله وإلا لزم التسلسل قال تعالى مخبرا عنه : فلما جن عليه الليل الى قوله انى وجهت وجهى الآية وقال تعالى فى استدلاله

حجة وأثنى عليها بقوله : وتلك حجتنا الآية · والثانى أن ينظر فى الاجرام أولا فيثبت حدوث بعضها بمشاهدة وجوده بعد العدم وحدوث باقيها بواسطة المماثلة ثم يثبت حدوث الاعراض بعدم انفكا كها عن الاجرام الحادثة إذ التلازم بين الجرم والعرض من الجانبين وهذا الطريق لا يفتقر إلى معرفة المطالب السبعة فهو أسهل ويشير إليه قوله تعالى وفى أنفسكم أفلا تبصرون وبه صدر فى الكبرى حيث

على عدم ألوهية الأصنام : أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون : ياأبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيأ . هل يسمعونكم اذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون الآيات · وفى ابطاله ألوهية النمرود : إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب · قال تعالى : وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ه بخ واعلم أن المفسرين اختلفوا فى تأويل قول ابراهيم عليه السلام هذا ربى وذكر ابن حجر الهيتمى فى فتاويه الحديثية جملة من ذلك ونحن نقتصر على ماذكره العارف بالله سيدى عبد العزيز الدباغ لما سأله تلميذه عن ذلك هل هو استدلال لنفسه ونظر فى مصنوعات الله تعالى ليرتقى به الى الحق أو هو استدلال لقومه على سبيل التبكيت لهم فأورد دعواهم على سبيل التسليم ثم كر عليها بالابطال فقال رضى الله عنه كان ذلك على سبيل الاستدلال لنفسه ولكن ليس كاستدلال الناس لأن الأنبياء عليهم السلام فى غاية المعرفة بالله تعالى وذلك أنه طلب أن يرى بعين رأسه ما كان يراه بباطنه فهو يعرف الله تعالى المعرفة التامة بالبصيرة ويريد أن تنخرق بصيرته إلى بصره فجعل يطلب ببصره فى هذه الموجودات ما يناسب معروفه فى بصيرته فنظر الى النيرات المذكورات فى الآية فوجدها لاتناسب المنزه المقدس فتبرأ منها إلى ما يبصيرته وهو الذى فطر السموات والأرض جميعاً ومثال ذلك كمثل ولى مفتوح عليه نظر ليلة تسع وعشرين إلى الهلال فرآه ببصيرته قد استهل ثم نظر اليه ببصره فلم يره فجعل يطلبه ببصره مع الناس ه بخ انظر الابريز (قوله) والثانى أن ينظر الخ قال المنجور هذا الدليل عزيز الوجود فى تصانيف علم الكلام وقد ذكره الشيخ ابن مرزوق فى عقيدة له ولم يطلع عليه أبو على اليوسى فقال لم أر الآن من ذكره غير ص وتقدم ان فى القرآن اشارة اليه قال تعالى . وفى أنفسكم أفلا تبصرون وقال تعالى . سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم . والآية الثانية مشيرة إلى الدليلين معا وفى الحديث من عرف نفسه عرف ربه ه يعنى على أحد لتأويلات قال ابن زكرى وفائدة تعداد الأدلة التوسع فى مقام الاستدلال فيختار المستدل ماشاء نعم قد يقال من اقتصر على أحدها فأليق به الأول لسلامته من تكلف معرفة المطالب السبعة فما وجه اقتصاره فى الصغرى المحتاج لذلك وتبعه أرباب التآليف المختصرة وجوابه أن الفلاسفة القائلين بقدم العالم لما خالفوا فى إثبات تلك المطالب وقصد المتكلمون الرد عليهم كان الدليل المتكفل بذلك لابتنائه عليها أفيد واعون على قمع الخصوم وحل الشبهة مع انه لا تكلف فى معرفة

قال أقرب شيء يخرجك من التقليد أن تنظر إلى أقرب الأشياء اليك وذلك نفسك فتعلم على الضرورة أنك لم تكن ثم كنت إلى أن قال ومن هنا تعلم أن تلك النطفة وسائر العالم لم يكن ثم كان إذ كله مثلك فيحتاج كما احتجت لوجوب استواء المثلين فى كل مايجب ويجوز ويستحيل بخ (تنبيه) المقصود هاهنا الاستدلال على الوجود فقط وأما وجوبه فمأخوذ من برهان القدم وأما كونه منفصلا عن العالم ليس

تلك المطالب مع وضوح أدلتها وظهور براهنها فلذا اقتصر عليه جماعة ه نقله جس (قوله) وفى أنفسكم الخ نحوه فى الكبرى قال محشيه المنجور قد يتوهم من كلامه أن قوله تعالى. وفى أنفسكم يتعلق بتبصرون والصناعة العربية تمنع منه لان الاستفهام له الصدارة فهو اذن عطف على الارض فى قوله. وفى الارض آيات للموقنين أو خبر مبتدأ محذوف أى وفى أنفسكم آيات للموقنين انظر السفاقسي وغيره ه ونحوه للشيخ الأمير على الجوهرة وزاد ولا حاجة الى أن يقال يتوسع فى الظروف والاصل فألا تبصرون وزحلقت الفاء إنما لحق الاستفهام من الصدارة ه بخ (قوله) الى أن قال الخ وزاد متصلا بكلام ش فتعلم أن لك موجداً أوجدك لاستحالة أن توجد نفسك وإلا أمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك فى الامكان وإنما قلنا أهون لما فى إيجادك نفسك من التهافت والجمع بين متنافيين وهو تقدمك على نفسك وتأخرك عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله ه بخ (قوله) فيحتاج أى إلى مخصص يخصصه بماهو عليه لوجوب استواء المثلين فى كل ما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب لذاتك سبق العدم فكذلك يجب لسائر العالم المماثل لك انظر تمامه فى الكبرى ان شئت وقد ذكر فى شرحها فرقا بين الدليل الأول والثانى وبحث معه أبو علي اليوسى وأطال فى ذلك (قوله) تنبيه المقصود هنا الخ قال د وانما برهن أى س على الوجود ولم يقيده بالوجوب لأجل أن يتوصل للتفصيل فذكر هنا برهان مطلق الوجود ثم برهن على وجوبه ببرهان القدم والبقاء لأنهما عين وجوب وجوده تعالى ولو برهن هنا على وجوب الوجود فان لم يذكر برهان القدم والبقاء كان مستغنيا بشيء عن غيره ولا يستغنى فى هذا الفن بعام ولا بملزوم لخفاء اللوازم وادراج الجزئيات تحت الكليات ولو ذكر برهانهما بعد برهان وجوب الوجود كان تكراراً والحاصل انه أثبت أولا وجوده تعالى بهذا البرهان ثم أثبت وجوبه الذى هو القدم والبقاء ببرهانه ثم أثبت كونه فاعلا بالاختيار ببرهان الارادة وأثبت كونه ليس من العالم ببرهان مخالفته للحوادث وأما الدليل على كون صانع العالم المتصف بوجوب الوجود وبالتأثير بالاختيار وبكونه ليس من جملة العالم وبباقى الصفات هو الله تعالى فهو السمع إذ لا تتوقف دلالة المعجزة على أن الصانع الذى لاشريك له يسمى الله والعقل لامدخل له فى التسمية وبيان ذلك انه اذا ثبت وجود الصانع المنزه عن النقائص الموصوف بالصفات المصححة للفعل وانه واحد لاشريك له وجاءت الرسل المؤيدة بالمعجزة المثبتة لصدقهم مخبرين ان ذلك الصانع الواحد

بعضاً منه فمن دليل المخالفة وأما كونه ليس طبيعة ولا علة فمن دليل آخر ذكرناه قبل هذا فلا يقال دليله أعم من مطلوبه لأنه إنما أفاد وجود موجد ما مع احتمال كونه واجبا أولا بعضاً من العالم أولا علة أو طبيعة أو فاعلا بالاختيار لأنه لم يرد أن يبرهن هنا على وجود موجد واجب منفصل عن العوالم

الذى لاشريك له اسمه الله كان ذلك دليلا قاطعا على أن ذلك الصانع اسمه الله فلا يعلم ذلك إلا بعد مجىء الرسل إذ لامدخل للعقل فى التسمية ه ونحو هذا يقال على كلام ظم والله المستعان قول ظم (لو لم يك القدم البيت) قد استدل ظم على القدم وما بعده بقياس استثنائى مركب من شرطية متصلة لزومية وهى الأولى وتسمى الكبرى واستثنائية وهى الثانية التى تدخل عليها لكن وتسمى الصغرى عكس الاقتران وقاعدة لو عند المناطقة فى القياسات الدلالة على امتناع جوابها لامتناع شرطها وأما استعمالها للاستدلال بنفى الثانى على نفى الأول فهو استعمال لغوى فقط ومن المعلوم أن امتناع النفى اثبات وامتناع الاثبات نفى فامتناع عدم كونه تعالى قديما ثبوت كونه قديما وامتناع كونه حادثا ثبوت كونه ليس بحادث ومن المقرر عندهم أن استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم واستثناء عين المقدم ينتج عين التالى سواء كان التالى لازما مساويا أو أعم وأما استثناء عين التالى أو نقيض المقدم فلا ينتج شيئاً إن كان التالى أعم لأنه يلزم من وجود الأعم وجود الأخص ولا من نفى الأخص نفى الأعم واعلم أن البرهان الذى أشار له ظم لايتم إلا بأقيسة ثلاثة ونظمها هكذا لولم يكن قديما لكان حادثا لكن التالى باطل إذ لو كان حادثا لافتقر إلى محدث لكن التالى باطل إذ لو افتقر إلى محدث للزم الدور أو التسلسل وهما محالان فيستحيل ملزومه وهو الافتقار إلى محدث فملزومه من كونه حادثا فملزومه من كونه ليس بقديم فيجب المطلوب وهو كونه قديما ولك أن لاتذكر الاستثنائية بل تجعل كل ملزوم تاليا لملزومه إلى آخرها فيبطل ملزومه وملزوم ملزومه وهو أسهل فتقول لو لم يكن قديماً لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر إلى محدث ولو افتقر إلى محدث لزم الدور أو التسلسل وهما محالان فملزومهما من الافتقار كذلك فملزومه من الحدوث كذلك فملزومه من عدم القدم مثله فيجب القدم وعلى كل حال فالدور والتسلسل إنما هو لازم للافتقار الذى هو لازم الحدوث ولذا قدر ش ولو كان حادثا الخ وظم جعله لازما للحدوث لكن لازم اللازم لازم وذكر شرطية القياس الأول وهو قوله لولم يك القدم وصفه لازم حدوثه ولم يذكر الاستثنائية بل طواها والأصل لكنه ليس بحادث ولم يذكر دليلها الذى هو القياس الثانى ولذا احتاج ش إلى ذكره وحذف مقدم الشرطية من الدليل الثالث واستثنائيته وقول ط أن ظم حذف الاستثنائية من القياس الثانى وأقام دليلها مقامها ليس بصواب لأنه قد اغتر بكلام د على الصغرى وطبقه على كلام ظم من غير تأمل مع اختلافهما لأن ىى أشار إلى القياس الثانى بقوله فيفتقر إلى محدث ولم يذكره ظم ونصه وأما برهان وجوب قدمه تعالى فلانه لولم يكن قديما لكان

فاعل بالاختيار بل على وجود الصانع فقط لو لم يك (القدم) حذف نون يك مع ملاقاة ساكن ضرورة كقوله فان لم تك المرآة أبدت وسامة . وجوزه يونس وابن مالك فى الاختيار (وصفه لزم حدوثه) ضرورة امتناع خلو الموجود عنهما لأنه ارتفاع النقيضين إذ الموجود إما أن يكون لوجوده ابتداء فحادث أولا فقديم ولو كان حادثا لافتقر إلى محدث لما علمت من امتناع حدوث الحادث لنفسه و يفتقر محدثه إلى محدث أيضا وح (دور) أو (تسلسل حتم) فحذف أو العاطفة ضرورة وقيل لا يختص بها وخرج عليه ما حكاه

حادثا فيفتقر إلى محدث ويلزم الدور أو التسلسل فأشار إلى الاقيسة الثلاثة بخلاف ظم فلم يصرح بما يؤخذ منه القياس الثانى (قوله) ضرورة كقوله الخ هذا مذهب سيبويه . ومن تبعه وعجز البيت . فقد أبدت المرآة جبهة ضيغم . والوسامة الجمال والحسن والضيغم من أسماء الأسد وهو بشيع الصورة فكان الشاعر نظر إلى وجهه فى المرآة فرأى قبحه فسلا نفسه بهذا البيت (قوله) وجوزه الخ وأشار إليه فى الألفية بقوله

ومن مضارع لكان منجزم تحذف نون وهو حذف ما التزم

وقرىء شاذا لم يك الذين كفروا وشروط الحذف عند من أجاز ستة كون النون من مضارع مجزوم بالسكون وصلا ليس بعده ساكن ولا ضمير متصل انتصر فى الألفية على اثنين منها (قوله) ضرورة امتناع الخ لأنه لا واسطة بين القدم والحدوث فى حق كل موجود لأن الموجود إذا كان لوجوده أول فهو حادث وإلا فقديم وح فتى انتفى أحدهما ثبت الآخر وقوله لانه أى الخلو عنهما ارتفاع للنقيضين أى للشىء والمساوى لنقيضه لان القدم نقيضه لا قدم كما مر والحدوث مساوله فاذا انتفى القدم والحدوث فكأنه انتفى القدم ولا قدم وهو محال لانه رفع للنقيضين وهما لا يرتفعان ولا يجتمعان وقيل إن القدم والحدوث يرتفعان فى عدمنا السابق فيما لا يزال اذ لا يقال فيه قديم لامكان وجودنا فيه ولا حادث لان الحدوث هو الوجود بعد العدم وعلى هذا فالتقابل بينهما من تقابل الشىء والأخص من نقيضه (قوله) ولو كان الخ حذف الاستثنائية للعلم بها أى لكن افتقاره الى محدث باطل وقوله لما علمت الخ أى من قول ظم لو حدثت لنفسها الخ وقوله ويفتقر محدثه الى محدث أى لانه حادث مثله وما جرى على المثل يجرى على مماثله وهكذا فيلزم الدور إن انحصر العدد الذى افتقر اليه أو التسلسل إن كان العدد المفتقر اليه غير منحصر بأن كان كل محدث لا الى أول فالتسلسل ترتب أمور غير متناهية والدور هو توقف الشىء على شىء يتوقف الشىء الثانى عليه أى على الشىء الاول كما لو أوجد زيد عمراً وعمرو أوجد زيداً فقد توقف عمرو على زيد الذى توقف على عمرو وتوقف زيد على عمرو الذى توقف على زيد والدور اما بمرتبتين اى نسبتين ويقال له دور مصرح كما مثلنا لان كلا منهما متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنهما بنسبتين بيان ذلك أن زيدا باعتبار كونه فاعلا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا له وباعتبار كون عمرو

الأخفش أعطه درهما درهمين ثلاثة أى أو درهمين أو ثلاثة وبيان لزوم أحد الأمرين أنه ان أحدثه من بعده ممن أحدثه هو بواسطة أو غيرها فقد لزم الدور وهو محال لتضمنه تأخر الفاعل عن نفسه بمرتبتين فأكثر وتقدم عليها كذلك وهو جمع بين متنافيين وان أحدثه من قبله وأحدث الثالث من قبله وهكذا من غير انتهاء عدد لزم التسلسل وهو محال أيضاً لأنه يؤدى إلى فراغ مالانهاية له عدداً فى الماضى وذلك لا يعقل للتنافى بين الفراغ وعدم النهاية وإنما يسع مالا نهاية له عدداً كأنفاس أهل الجنة ونعيمهم

فاعلا له متأخر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو وكذا يقال فى عمرو انه متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين وأما بمراتب ويقال له دور مضمر كما لو أجد زيد عمراً وعمرو أوجد بكراً وبكر أوجد زيداً فكل واحد متقدم على نفسه بثلاث مراتب ومتأخر عنها بثلاث على ماذهب عليه د وهذا معنى قول ش بمرتبتين فأكثر (قوله) إن أحدثه أى أحدث زيداً فى المثال المتقدم من بعده وهو عمرو أو بكر وقوله ممن أحدثه بيان لما وقعت عليه من فى قوله من بعده وضمير أحدثه يعود على من المجرورة بمن الجارة وكأنه قال من عمرو أو بكر الذى أحدثه الاول وقوله بواسطة أى كما لو أحدث زيد عمرا وعمرو أحدث بكراً وبكر أحدث زيداً المذكور وهذا هو الدور المضمر وهو مراد ش بقوله فأكثر وقوله أو غيرها اى كما لو أحدث زيد عمراً وعمرو أحدث زيداً الذى أحدثه وهو الدور المصرح وهو مراد ش بقوله بمرتبتين وأصل هذه العبارة لسى فى شرح الصغرى الا أن ش اقتصرها ونصه فان انحصر العدد لزم الدور لان محدث الاول يلزم أن يكون من بعده ممن أحدثه هذا الأول أو أحدث من استند وجوده اليه مباشرة أو بواسطة ه قال د يتضح ذلك فى أربعة كما لو كان زيد خلق عمراً وعمرو خلق بكراً وبكر خلق خالداً فاذا فرضنا حدوث الأول وانحصار الألوهية فى هؤلاء الأربعة على هذا الفرض لزم أن يكون محدث الأول وهو زيد بعض الثلاثة الذين بعده وهو عمرو وبكر وخالد أى لابد أن يكون محدثه واحداً منهم إما عمرو الذى أحدثه الأول مباشرة وإما بكر الذى أحدثه عمرو المستند وجوده أى عمرو الى الأول وهو زيد مباشرة وإما خالد الذى أحدثه بكر المستند وجوده الى زيد بواسطة عمرو ه بخ (قوله) كذلك أى بمرتبتين فأكثر وتقدم بيان ذلك وقوله بين متنافيين أى وهما تقدم الشىء على نفسه وتأخره عنها (قوله) وهو محال أى لما تقدم من استحالة حوادث لا أول لها ودليله برهان القطع والتطبيق المتقدم فى المطالب وكذا برهان الاحكام ونقله د هنا وفيه طول واقتصر فى شرح الصغرى على أنه يؤدى إلى فراغ مالا نهاية له وتبعه ش (قوله) للتنافى بين الفراغ الخ اى لأن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه وعدم النهاية مناقض لذلك ويؤدى الى أن لا يوجد شىء من العالم مع تحقق وجوده قال السكتانى نقلا عن شرح المقاصد ورد بالمنع فان غير المتناهى انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهى ه قال ابن زكرى حاصل هذا

وأزمنتهم المستقبل بأن يوجد فيه شيء بعد شيء أبداً لا دفعة وأما الماضي والحال فلا يعقل وجود مالا نهاية له عدداً فيهما فان قلت مبنى الدور والتسلسل على أنه ان فرض صانع العالم حادثا لزم أن يكون محدثه حادثا أيضاً وذلك غير لازم لم لا يجوز كون صانع العالم حادثا ومحدثه قديم قلنا ابطال هذا التقدير يعلم من دليل الوحدانية فيكون ذلك القديم هو الاله الحق ويستحيل أن يكون لذلك الحادث تأثير فى أثر ما فضلا عن كونه صانع العالم شبيه قد يطلق التسلسل على ما يشمل الدور لأن الدور تسلسل فى عدد متناه فلا قصور فى كلام من اقتصر فى برهان القدم على التسلسل لأنه أخذه بالمعنى الشامل للدور شبيه آخر ويجب أيضاً القدم لصفات ذاته إذ لو اتصف بحادث لم يخل عنه أو عن ضده الحادث لأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها فيكون حادثا وقد ثبت وجوب قدمه كذا فى شرح الكبرى قلت ويمكن أن يقال

الرد أنه يعتبر فى التناقض محل النفى والاثبات وهو غير موجود هنا وذلك أن مالا يتناهى انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهى لا مطلقا وصاحب هذا القول لم يدع ذلك إذ عدم التناهى عنده انما هو بحسب المبدأ وأولية الوجود وح فيلتزم الجمع المذكور ولا تناقض فيه قلت وفيه نظر أما أولا فان الانقضاء المذكور بحسب المبدأ أيضا إذ هو الذى يقتضيه وجود المتوقف بالكسر لا بحسب التمام وأما ثانيا فلان ثبوت الانقضاء بحسب التمام يستلزمه بحسب المبدأ إذ قبول القدم يستلزم انتفاء القدم نعم ثبوت الانقضاء بحسب المبدأ لا يستلزمه بحسب التمام كما فى نعيم الجنة وليس ذلك هو المدعى هنا ه وقال فالتسلسل نوعان مستحيل وجائز (قوله) كذا فى شرح الكبرى الخ بل هو كذلك فى المتن أيضاً ونصه ثم نقول يتعين أن تكون هذه الصفات كلها قديمة اذ لو كان شيء منها حادثا لزم أن لا يعرى عنه أو عن الاتصاف بضده الحادث ودليله حدوثه أى الضد طريان عدمه لما علمت من استحالة عدم القديم ومالا تتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة وقد تقدم ذلك فى الاستدلال على حدوث العالم ه (قوله) قلت ويمكن الخ نحوه فى شرح الكبرى وأشار له فى المتن أيضاً قال فى الشرح وأما قولى ودليل حدوثه الخ هو جواب سؤال مستشعر فى قولى للزم أن لا يعرى عنه أو عن الاتصاف الخ وتقريره أن يقال لا نسلم أنه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثاً للزم حدوثه وقولكم لأنه لا يعرى عنه او ضده الحادث ممنوع لجواز كون ضده قديماً فاللازم أنه لا يعرى عن الحادث أو عن ضده القديم وذلك لا يستلزم حدوثه لأنه لم يلزم إذ ذاك من قدمه تعالى وحدوث بعض صفاته عروه عن جميع أوصافه لفرض القدم فى بعضها وهو اضداد تلك الأوصاف الحادثة وجوابه انه يلزم من تقدير الحدوث لصفة من صفاته أن يكون ضدها حادثاً ويستحيل كونه قديماً لأنه لو كان لم ينعدم لاستحالة عدم القديم فلا يمكن الاتصاف بصفة حادثة إلا ومثلها أو ضدها الذى سبق الاتصاف به ثم طرأ عدمه حادثاً ضرورة ان ماثبت قدمه استحال عدمه هذا معنى قولى ودليل حدوثه طريان عدمه يعنى

لو فرض حدوث قدرته أو علمه مثلا لزم أن يكون مسبوقا بضده فيكون ذلك الضد أزليا قديماً فيستحيل عدمه فلا توجد القدرة أو العلم أبداً لاستحالة اجتماع الضدين فلا يوجد شيء من العالم لكن العالم موجود مشاهد فبطل ذلك التقدير (لو أمكن الفناء لانتفى القدم) لأن ما يقبل الفناء جائز الوجود لا واجبه وجائز الوجود يفتقر وجوده إلى مرجح له على العدم المساوى له أو الأرجح عليه كما مر فيكون حادثا فينتفى القدم إذ لا يجتمع الضدان لكن انتفاء القدم محال لأدائه إلى الدور أو التسلسل كما مر فلا يمكن الفناء ويوخذ من هذا قاعدة وهي أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه ولا يقال عدم العالم

بدليل الاتصاف بهذا الوصف الحادث إذ يستحيل الاتصاف به مع بقاء ضده وإلا اجتمع الضدان وقد تقدم مثل ذلك فى الاستدلال على حدوث العالم ه لكن قول شارحنا فلا يوجد شيء من العالم ظاهره أن هذا الدليل خاص بالصفات المصححات للفعل وهى القدرة والارادة والعلم والحياة بخلاف كلام شرح الكبرى فهو عام فيها وفى غيرها وقول سى وقد تقدم الخ يعنى حيث استدل على حدوث العالم بحدوث صفاته فلو كان شيء من صفاته تعالى حادثاً لدل على حدوثه كما دل على حدوث صفات العالم على حدوثه إذ وجه الدلالة واحد والدليل يجب طرده فيستحيل أن يوجد فى موضع ولا يدل على مدلوله ه قاله فى الشرح قال ظم رحمه الله تعالى (لو أمكن الفناء لانتفى القدم) هذا استدلال على وجوب البقاء ببطلان نقيضه وهو الحدوث ولكن لا يتم إلا بقياسين ونظمهما هكذ لو لم يجب له البقاء لأمكن أن يلحقه العدم لكن التالى باطل لأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكن التالى باطل فحذف ظم القياس الأول وذكر شرطية الثانى وحذف منه الاستثنائية وذكرها ش وإنما قال أمكن ولم يقل لو لحقه العدم لأن امتناع امكان لحوق العدم يستلزم امتناع لحوقه من باب أولى بخلاف العكس وذلك لأن إمكان اللحوق أعم من اللحوق وامتناع الأعم يستلزم امتناع الأخص دون العكس وأيضاً المقصود الاستدلال على وجوب البقاء ولا ينتجه إلا استحالة إمكان العدم العام الصادق بوجوب العدم وجوازه لا الامكان الخاص القاصر على الجواز وحيث استحال إمكان العدم بقسميه بأن انتفى وجوب العدم وجوازه ثبت وجوب نقيضه الذى هو البقاء وهو المطلوب (قوله) لأن ما يقبل الخ هذا بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى الشرطية واشارة إلى أن اللزوم ليس بين لأنه بواسطتين وهما كون الوجود بين إمكان لحوق العدم له تعالى جائزا وكون الجائز لا يكون إلا حادثاً قال فى القادرية . واللزوم ينقسم * لبين وغيره وذا إلى * واسطة يحتاج والبين لا * (قوله) لكن انتفاء الخ هذا إشارة إلى الاستثنائية المحذوفة فى كلام ظم وقوله لادائه الخ أى لأنه لو انتفى القدم عنه تعالى لكان حادثاً فيفتقر إلى محدث ومحدثه إلى محدث وهكذا فيلزم الدور أو التسلسل (قوله) ويوخذ من هذا أي من الدليل الذى ذكره ظم وجه الاخذ انه لما حكم بأنه مهما أمكن الفناء انتفى القدم

أزلى فيلزم أن لا ينعدم بوجود العالم لأنا نقول محل القاعدة فى القديم الوجودى (لو ماثل الخلق) انحتم (حدوثه) وقوله (انحتم) مفسر للعامل المحذوف لأن جواب لو لا يكون إلا جملة فعلية ومن جوز كونه اسمية كالزمخشرى يشترط أن لا يكون خبرها فعلا لأنه إنما اليها لافادة الثبوت وهى لا تفيده إذا كان الخبر فعلا . وإنما استلزمت مماثلته للحوادث حدوثه لوجوب اشتراك المثلين فيما يجب أو يجوز أو يستحيل وقد ثبت بالبرهان وجوب الحدوث لكل ماسواه فلو ماثل شيأ من ذلك لوجب له الحدوث

أخذ منه أنه مهما ثبت القدم انتفى العدم قال فى شرح اللمع قيل لم يتفق العقلاء على مسألة نظرية الهية غيرها قيل يرد عليها عدم الممكن فى الأزل بأنه قديم ويصح زواله بوجود الممكن فيما لا يزال وأجيب بأن المراد قدم الأمر الموجود والثابت فى الخارج فهو الذى يستحيل زواله وفيه جرى الدليل وأما عدم الممكن فى الأزل فلا يستحيل زواله ولا يطرد فيه الدليل هـ بخ نقله جس عن ع وأشار ش إلى الايراد والجواب باختصاره (قوله) أزلى قال فى المختار الأزل القدم يقال أزلى ذكر بعض أهل العلم أن أصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا باختصار فقالو يزلى ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقال أزلى كما قالوا فى الرمح المنسوب إلى ذى يزن أزنى ونصل أثرى هـ وظاهر كلامه أن الأزل والقدم مترادفان وصرح به الفهرى فى شرح الأربعين للامام الرازى وقال السيد فى شرح خطبة المواقف الأزلى أعم من القديم لأن إعدام الحوادث أزلية وليست بقديمة أنظر جس (قال ظم لو ماثل الخلق حدوثه انحتم) هذا البرهان لا يتم أيضاً إلا بقياسين نظمهما أن تقول لو لم يكن مخالفاً للحوادث لكان مماثلا لها لكن التالى باطل لأنه لو ماثل شيئا منها لكان حادثاً مثلها لكن التالى باطل فحذف ظم القياس الأول بتمامه وذكر شرطية الثانى وطوى الاستثنائية (قوله) مفسر للعامل الخ فهو كقول الشاعر :

أخلاى لو غير الحمام اصابكم   عتبت ولكن ماعلى الظهر معتب

أى لو أصابك غير الحمام وهو الموت وكقول حاتم الطاىء حين كان ماسورا ولطمته أمة : لو ذات سوار لطمتنى أى لو لطمتنى ذات سوار وهى الحرة عند العرب لان الاماء لا يلبسون عندهم السوار ولا يختص بالضرورة والندور خلافا لابن عصفور لقوله تعالى : قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربى أى لو تملكون فحذف الفعل الأول اكتفاء بمفسره فانفصل الضمير (قوله) يشترط أن لا يكون الخ يعنى والجملة الواقعة فى كلام ظم خبرها فعل فلا يصح تخريجه على مذهب الزمخشرى فلا بد من تقدير الفعل فى كلامه (قوله) لوجب له الحدوث الخ فان قلت اللازم على مماثلته للحوادث أحد أمرين إما قدم الحادث أو حدوث القديم لان التماثل يقتضى التساوى فى الاحكام فلم جعل الحدوث للقديم هو اللازم على الخصوص قلت أجيب بأن المراد بالمماثلة المماثلة فى الجرمية ولوازمها وذلك

لكن حدوثه محال لاستلزامه الدور أو التسلسل فماثبته الحوادث محال (ولو لم يجب وصف الغنى) المطلق (له) تعالى (افتقر) لمخصص أو لمحل فالافتقار إلى مخصص يستلزم حدوثه المحال لأدائه إلى الدور أو التسلسل ومستلزم المحال محال والافتقار إلى المحل يستلزم كونه صفة فلا يتصف بصفات المعانى وأحكامها المعنوية وقد قام الدليل على وجوب اتصافه بها فكونه صفة حتى يفتقر إلى المحل محال وإنما لم يجز

يستلزم الحدوث على الخصوص واستدل المقترح فى الاسرار العقلية على نفى المماثلة بدليل ظريف قال لو قدرنا أن الخالق يشبه المخلوق لم يخل إما أن يشبه المخلوقات كلها أو بعضها الاول فيه تناقض عظيم وهو أن تكون ذاته جوهراً عرضاً لونا طعما رائحة علما قدرة إلى غير ذلك وهو غاية المحال والثانى محال أيضاً إذ يلزمه مالزم ذلك البعض فيكون مخلوقا خالقا وهو محال أو خالقا لا مخلوقا فيلزم مثله فى مشابهة وفيه القول بالهين وهو محال أو لا يشبه شيئاً منها وهو الحق الواضح وهذا مما تواطأ عليه المعقول والمنقول ليس كمثله شيء ه (قال ظم لو لم يجب وصف الغنى له افتقر) هذا إشارة إلى قيامه تعالى بنفسه الذى هو عبارة عن الاستغناء عن المحل والمخصص اقتصر فيه أيضاً على الشرطية ونظمه هكذا لو لم يكن غنياً عن المحل والمخصص لزم افتقاره اليهما لكن التالى محال فتعين أنه غنى عنهما ودليل الاستثنائية ما قرره ش (قوله) والافتقار إلى المخصص الخ هذا دليل الجزء الأول من جزئى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص أى عن الفاعل الذى يخصصه بالوجود بدلا عن العدم ونظمه أن تقول لو احتاج إلى مخصص لكان حادثا لانه لا يحتاج إلى المخصص إلا الحادث لكن كونه حادثا باطل وقوله لادائه إشارة إلى دليل الاستثنائية فى هذا القياس ونظمه أن تقول لو كان حادثا لافتقر إلى محدث لكن التالى باطل إذ لو افتقر إلى محدث لافتقر محدثه إلى محدث وهكذا فيلزم الدور أوالتسلسل فهذه أقيسة ثلاثة احتجنا اليها لتعبير ش بالدور والتسلسل والاخصر أن يقال بعد قولنا لكن كونه حادثا محال لانه قد قام البرهان على وجوب قدمه وبقائه وعلى كل فاذا بطل كونه حادثا بطل احتياجه إلى المخصص وثبت نقيضه وهو الاستغناء عن المخصص وهو المطلوب (قوله) والافتقار الى المحل الخ هذا دليل الجزء الثانى من جزئى القيام بالنفس ونظمه أن تقول لو احتاج إلى محل أى ذات لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو الاستغناء عن المحل ووجه الملازمة بين المقدم والتالى أنه لا يحتاج إلى ذات يقوم بها إلا الصفات (قوله) فلا يتصف هذا دليل الاستثنائية وحاصله قياس اقترانى من الشكل الأول ونظمه الصفة لا تتصف بصفات المعانى والمعنوية لئلا يلزم التسلسل ومولانا تعالى متصف بهما للبراهين الدالة على ذلك ينتج الصفة ليست بمولانا وتنعكس النتيجة لقولنا مولانا ليس بصفة (قوله) وانما لم يجز الخ أصل هذا الكلام إلى قوله فالأولى لسى فى شرح صغرى الصغرى وزاد وإنما خصصنا البرهان

اتصاف الصفة بالصفة الوجودية لأن الصفة لو قبلت أن تتصف بصفة وجودية لم تخل عنها وعن ضدها وتنقل الكلام إلى الثانية فلا تخلو عن صفة ما وإلى الثالثة كذلك فيلزم التسلسل إلا أن هذا لا يتم فى القديم إذ لا دليل على استحالة عدم التناهي فيه . فالأولى أن يقال لو قبلت الصفة صفة وجودية فأما ان تكون المقبولة مثلا أوضدا أوخلافا والكل باطل إذ يلزم فى المثل اجتماع المثلين والتخصيص بلا مخصص إذ ليس كون إحداهما صفة للأخرى بأولى من العكس ويلزم فى الضد اجتماع متنافيين وأن يجب للشيء ضد حكمه فتكون القدرة عاجزة والعلم جاهلا والارادة كارهة ونحو ذلك وتذكر هنا قول من جعل عوجا نعتاً لقيما قال فى المغنى فقلت له ياهذا كيف يكون العوج قيما وأما اتصاف الصفة بمخالفها

بالصفات الوجودية ولوازمها لانهاهي التى تقوم بموصوفها ويلزم فيها دخول ما لا نهاية له فى الوجود أما الصفات النفسية فهى راجعة إلى حقيقة موصوفها وأما السلبية فلا وجود لمعانيها فى الخارج عن الذهن فلا يلزم من تقدير تسلسلها دخول مالانهاية له فى الوجود ولهذا كان الاتصاف بهذين النوعين مشتركا بين الذوات والصفات ولهذا توصف الذات العلية وصفات المعانى القائمة بها بالوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والوحدانية ه فان قلت ما الفرق بين النفسية والمعنوية حيث أحالوا اتصاف الصفة بالمعنوية وأجازوا اتصافها بالنفسية مع ان كلا منهما حال أجيب بأن الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعانى وإذا لم يجز اتصاف المعانى بالمعانى لم يمكن اتصافها بالمعنوية انظر د (قوله) لأن الصفة الخ حاصله ان القدرة مثلا لو قبلت صفة أخرى لكانت الصفة الثانية إما مثلها فيلزم أن تقبل القدرة قدرة أخرى مثلها أو ضدها كالعجز أو خلافها وهكذا الصفة الأخرى التى قامت بها وهلم جرا فيلزم التسلسل فقول ش عنها أو عن ضدها فيه حذف والأصل عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها (قوله) لا يتم فى القديم الخ أى لأن الذى قام الدليل على استحالته كما قاله ابن التلمسانى وجود حوادث لانهاية لها وبينوا الاستحالة بوجوه لا تطرد مع فرض القدم كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين ولزوم تطرق الأقل والأكثر لما لا يتناهى فان فرض نفى الواجب محال بخلاف الحادث وكذا الاستدلال بالجمع بين عدم التناهي والانقضاء لا يطرد هنا لوجوبها وكذا الاستدلال بأن كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بعدم كل ذلك لا يمكن هنا ه ومثله للشريف زكرياء ولهذا لم يعرج فى الوسطى وشرحها على التسلسل بل قال لو كان صفة لاستحال اتصافه بالصفات المعنوية والمعانى إذا الصفة لا تقوم بالصفة ولأنه لو كان صفة لافتقر إلى محل يقوم به الخ كلامه وهو أسلم مما ذكره فى شرح الصغرى وصغرى الصغرى من التسلسل (قوله) فالأولى أن يقال الخ أصله للسكتانى قال فالأولى ما أشار اليه تقى الدين المقترح من أن الصفة لو قبلت الاتصاف بصفة فلا يخلو إلى آخر ما عند ش بعض مخالفة واقتصر عليه المأمون الحفصى (قوله) من جعل عوجا نعتاً لقيم الذى فى المغنى عن

فنسبة المتخالفات بعضها لبعض على السواء فيلزم أن تتصف كل صفة بالأخرى فتكون الحركة متصفة بالسواد والسواد متصفاً بالحركة فيكون الشيء الواحد فى الآن الواحد حالا ومحلا وهو لا يعقل لو لم يكن بواحد · زاد الباء فى خبر كان المنفية وهو قليل كقوله : لم أكن بأعجلهم . لما قدر · على إيجاد شيء من الممكنات لكنه قدر على إيجاد العالم بدليل مشاهدته فهو واحد وهذا الدليل جار فى أوجه الوحدانية الخمسة أما استحالة وجود ذات أخرى تشبه الذات العلية فى استحقاق الألوهية وبدأت به لأنه الأهم إذ مدعى كثير من الكفار وجود نظير للذات العلية تعالى الله عما يشركون فلأن ذلك

بعضهم انه سمع شيخا يعرب لتلميذه قيما من قوله تعالى ولم يجعل له عوجا قيما صفة لعوج فقال له ياهذا كيف يكون العوج قيما ه بخ قال أبو البقاء قيما فيه وجهان الأول هو حال من الكتاب مؤخر عن موضعه أى أنزل الكتاب قيما وفيه ضعف لأنه يلزم التفريق بين بعض الصلة وبعض لأن قوله تعالى ولم معطوف على أنزل وقيل قيما حال ولم يجعل حال أخرى الثانى انه منصوب بفعل محذوف تقديره جعله قيما فهو حال أيضا وقيل حال من الهاء فى لم يجعل له والحال مؤكدة وقيل منتقلة قال ظم : لو لم يكن بواحد لما قدر) هذا إشارة إلى قياس استثنائى اقتصر فيه على ذكر الشرطية ونظمه لو لم يكن واحداً لما قدر على إيجاد شيء من الممكنات لكن التالى باطل لوجودها بالشاهدة فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو كونه واحداً وهو المطلوب (قوله) وهو قليل أى ولذا عبر عنه فى الالفية بقد المقترنة بالمضارع فى قوله . وبعد لا ونفى كان قد يجر . (وقوله) كقوله هو الشنفرى صاحب لامية العرب وأول البيت :

وإن مدت الأيدى إلى الزاد لم أكن بأعجلهم إذا جشع القوم أعجل

(قوله) لكنه قد أشار إلى الاستثنائية المطوية فى كلام ظم استثنى فيها نقيض التالى فينتج نقيض المقدم (قوله) جار فى أوجه الوحدانية الخ بأن تقول لو لم يكن واحدا بأن تركبت ذاته من أجزاء أو كان لها نظير أو كانت صفاته متعددة قائمة بالغير أو اتصفت ذاته تعالى بمثل صفاتها أو كان ثم موجد سواه لما قدر على شيء من الممكنات هذا على سبيل الاجمال وتفصيله ما يذكره ش (قوله) وبدأت به الخ أى وان كان الأنسب تقديم ما يتعلق بنفى الكم المتصل فى الذات كما فعل غيره وقوله أما أن يخالف الخ قال شيخنا المحشى حاصل كلامه انهما إن تضادا له صور ثلاث إما نفوذ الارادتين معا وهو محال بالضرورة وإما نفوذ أحدهما دون الآخر فتعطل النافذة للمماثلة وإما تعطيلهما معا ويلزم على الصور الثلاث عدم وجود شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وان توافقا فله صور أربع إما نفوذهما دفعة واحدة وهو محال لأنه يؤدى إلى إجتماع مؤثرين على أثر واحد وإما نفوذهما معا على جهة التعاقب وهو محال لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل وإما تعطيل أحدهما فتعطل الأخرى للمماثلة وإما تعطيلهما

النظير إما أن يخالف فى الارادة . تضاد اويوافق فان ضادت إرادة أحدهما إرادة الآخر فالارادتان لاتنفذان معا لما فيه من اجتماع متنافيين فلا بد أن تتعطل الارادتان أو إحداهما و ح تتعطل الأخرى

معا فيلزم على الصور الاربع عدم وجود شيء من العالم والمشاهدة تكذبه ه (قوله) اما أن يخالف فى الارادة الخ هذا ظاهر ان بنينا على أن الارادة تتعلق بالعدم فيما لا يزال فما لم توجب فيه الوجود قد أوجبت فيه العدم وأنها أحاطت بالممكنات إحاطة موجبة لتنجيز حكم فيها فيكون المعنى أن الارادة التى سبق تعلقها بوجود الشيء أو بعدمه فالاخرى ان سبق تعلقها كذلك كان اتفاقا مؤدياً إلى تحصيل الحاصل عند النفوذ وإلى العجز عند عدم النفوذ وإن تعلقت على خلاف ذلك كان اختلافا مؤديا إلى العجز عند عدم النفوذ وإلى إجتماع المتنافيين عند النفوذ ويكون معنى تعلقها بالعدم السابق ادامته بتسليط العدم الطارىء على الوجود ساعة وجوده وأما أن بنينا على عدم تعلق القدرة والارادة بالعدم فاللازم إمكان الاختلاف وإمكان الاتفاق وكلاهما محال أيضاً لان إمكان المحال محال وإنما قلنا كذلك لانه إن أراد أحدهما وجود شيء فى وقت معين فمعنى إرادة الآخر عدمه ح عدم إرادته للموجود وليس ثم صانع فعلى بل إمكانى إذ يمكن بالضرورة ان يريد نفس ما أراده الآخر أو يريد ضده فيجيء المحال ه قاله بعض حواشى الكبرى (قوله) تضاد المراد به التنافى ليشمل نحو البياض والسواد والحياة والموت واحترز به من المخالف فلا ينافى الوفاق ولا يؤدى إلى اجتماع المتنافيين عند النفوذ (قوله) بأن ضادت إرادة الخ كان يريد أحدهما وجود الجوهر والآخر يريد عدمه أو يريد أحدهما حركته والآخر تسكينه (قوله) من اجتماع متنافيين أى فيكون الجوهر مثلا فى زمن واحد موجوداً معدوما أومتحركا ساكناً وذلك لا يعقل (قوله) أن تتعطل الاردتان أى و ح يلزم عجزهما معاً ويلزم من ذلك نفى الألوهية عنهما ويلزم من نفيهما نفى العالم الموجود بالمشاهدة ونفيه محال فملزومه وهو نفى الألوهية محال فملزومه وهو عجزهما محال فملزومه وهو تعدد الآلهة محال فثبت نقضيه وهو وجوب وحدانيته تعالى (قوله) أو أحدهما أى ومن تعطلت إرادته فهو عاجز والعجز مستحيل على الاله ويلزم من عجزه عجز الآخر لتماثلهما لان ماثبت لاحد المثلين يثبت للاخر وعجزهما يؤدى إلى عدم وجود شيء من العالم وهو باطل ويلزم أيضا على هذا الوجه عدم عموم تعلق إرادة الاله وقدرته وهو محال وإن إستحال لم يمكن أن يكون أحد الآلهين أقدر من الآخر ويلزم أيضا الترجيح لأحد المثلين على مثله من غير مرجح فان فرض المرجح لزم حدوثهما وتنقل الكلام إلى الثالث ولزم التسلسل قاله فى شرح الكبرى ويحكى عن ابن رشد أنه كان يقول إذا قدر نفوذ مراد أحدهما دون الآخر كان الذى نفذ مراده هو الاله وتم دليل الوحدانية ه وهو أسهل وأخصر ونحوه للشيخ عبد السلام فى شرح الجوهرة لانه قال إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان أولا فيلزم عجز أحدهما ه قال الشيخ الامير أى فلا يكون إلها فثبتت

للمماثلة فيلزم على التقديرين أن لا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وأن وافقت إرادة أحدهما إرادة الآخر والآله يجب أن يكون عام الارادة والقدرة لكل ممكن كما سيأتي فاذا توجهت إرادتهما وقدرتهما لشيء واحد لم يتصور وجوده بالقدرتين معا لأن وجوده أثر واحد فلا يكون بين مؤثرين لئلا يلزم كون الأثر الواحد عين الأثرين أو رجوع الأثرين أثر واحد فيكون الواحد عين المتعدد وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين هذا إن فرض تأثيرهما دفعة فان فرض على التعاقب لزم تحصيل الحاصل فوجب أن لا تنفذ الارادتان معا بأن تتعطل كل منهما أو تتعطل أحديها فيلزم تعطل الأخرى للمماثلة وإذا لزم ذلك فى ممكن واحد لزم فى سائر الممكنات فيلزم أن لا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وهذا البرهان هو المسمى ببرهان التمانع والتوارد وقد أشير إليه بآية : لو كان فيهما آلهة إلا

الوحدانية ولا حاجة إلى أن يقال وما جاز على أحد المثلين جاز على الآخر فيلزم عجز الثانى إلا زيادة بيان ه بخ وقريب منه ماقرره الامام الغزالى فى الآية الآتية قال لو كانا إثنين أراد أحدهما أمراً فالثانى إن كان مضطرا إلى مساعدته كان مقهورا عاجزاً ولم يكن إلها وإن كان قادراً على مخالفته ومدافعته كان قوياً قادراً والأول ضعيفا عاجزاً فلم يكن الها قاهراً ه بخ نقله ابن الهمام فى المسايرة ثم إن هذا هو المسمى ببرهان التمانع ويقال له برهان التطارد (قوله) وإن وافقت الخ هذا إشارة إلى برهان التوارد أى التوافق ويقال لمجموعهما برهان التمانع والتوارد كما يأتى عند ش وحاصل هذا أن تقول إنهما إذا قصدا إلى إيجاد معين فوقوعه إن كان بقدرة كل منهما لزم كون الأثر الواحد أثرين وإن كان بقدرة أحدهما لزم الترجيح بلامرجح لأن المقتضى للقادرية ذات الآله والمقدورية ذات الممكن فنسبة الممكنات للالهين المفروضين على السواء من غير رجحان ولزم أيضاً العجز (قوله) بين مؤثرين أى مستقل كل منهما بايجاده وقوله لئلا يلزم كون الخ هذا ظاهر إن كان الممكن الذى تعلقت به القدرتان بسيطا غير منقسم كالجوهر الفرد وكذا إذا كان مركبا وكان ما تعلقت به إحدى القدرتين عين ما تعلقت به الأخرى وإن كان غيره لزم عجزهما ثم إن تعلق القدرة تعلق استقلال لا معاونة على أن المعاونة توجب العجز (قوله) أو رجوع الأثرين الخ قال شيخنا المحشى المراد بالرجوع الكون والاتصاف فكأنه قال اللازم على اجتماع المؤثرين أحد أمرين أما كون الواحد عين المتعدد أو كون المتعدد عين الواحد فالفرق بين الشقين ان الأول حكم على المتحد بأنه عين المتعدد والثانى عكسه أى حكم على الأثرين المتعددين بأنهما رجعا أثراً واحداً أى اتصف بالوحدة مع بقاء التعدد (قوله) ببرهان التمانع الخ هما فى الحقيقة إثنان كما مر الأول مع التضاد وهو المسمى ببرهان التمانع ويقال له برهان التطارد والثانى مع التوافق وهو المسمى ببرهان التوارد أى التوافق ويطلق على مجموعهما برهان التمانع والتوارد كما فعل ش (قوله) وقد أشير اليه بآية الخ يتحصل من كلام ش وغيره أن هذه الآية

الله لفسدتا بناء على أن المراد بالفساد عدم تكونهما البتة وبه تكون فى الآية حجة برهانية قال فى شرح القصيدة وتفسير الفساد فى الآية بالعدم البتة هو الحق لتكون دليلا برهانياً كما فهمه الأكثر ومن فسره بالتمانع الذى يكون بين الحكام عادة فالآية عنده دليل خطابى والملازمة فيها عادية لاعقلية ه وأشار إلى تضعيف ماذكره المولى فى شرح النفسية من أن الآية حجة اقناعية على ماهو اللائق بالخطابيات

تقرر بالوجهين أى الدليل البرهانى والدليل الخطابى وكل منهما صحيح كما أن القرآن مشتمل عليهما معا قال الراغب فى سفينته واعلم أن القرآن العظيم مشتمل على الأدلة القطعية التى لا يعقلها إلا العالمون بطريق الاشارة وعلى الخطابية بطريق العبارة مكملا للحجة على العامة والخاصة وقد اجتمع الجهتان فى هذه الآية فأما الخطابى المدلول عليه بالعبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يكون إلا على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين عدم لزومه قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد عادى كما أشار اليه الرازى بقوله أجرى الله الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر والقطعى هو المدلول عليه بالاشارة وهو باجماع المتكلمين مستلزم تكون مقدور بين نادرين أو عجزهما أو عجز أحدهما على مابين فى محله فظهر أن التمانع يكون خطابياً ويكون برهانيا ه وهو ملخص جواب علاء الدين الآتى فمن اقتصر فى الآية على أحد الوجهين ونفى الآخر كالسعد فى شرح العقائد وعبداللطيف الكرمانى لم يصادف الصواب وأماسى فى شرح القصيد فلم ينف جواز كون الحجة فى الآية اقناعية بل أقرها ولكن إختار أن الحجة فيها برهانية ونسبه للأكثر كما عندش وقال بعده وأمامن فسره بالفساد العادى كالذى يكون بين الملوك المتعددين فى محل واحد فلا يكون ح دليل الآية برهانيا بل خطابيا على سبيل التقريب إذ الملازمة ح عادية لاعقلية ه وأما د ففى كلامه تدافع لأنه اعترض على السعد أولا ثم ذكر مايجمع به بين القولين قال بعد تقرير برهان التمانع وهذا البرهان هو المشار اليه بقوله تعالى . لو كان الآية وهو دليل قطعى لااقناعى خلافا للسعد وهو مبنى على ان المراد بالفساد اختلال النظام وأما لو قلنا المراد به عدم الوجود كان الدليل قطعيا ه وقال العصام على شرح العقائد وللاية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا وهو انها لبيان فساد الشركة وصلاح التوحيد فانه لو كان فيهما آلهة لفسدت السماء والأرض بشؤم الشركة وانما بقيت السماء والأرض ببركة الخلو عن الشركة ه قلت الظاهر ان هذا اختلاف فى التعبير لأن سبب شؤم الشركة هو التمانع الذى يقع بين الشريكين (قوله) ماذكره المولى يعنى السعد وزاد بعد ماعند ش والا بأن أريد به الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام فمجرد التعدد لايستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لايقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع

فان العادة جارية بوجود التمانع والتعاقب عند تعدد الحكام على منا أشير إليه بقوله تعالى : ولعلا بعضهم على بعض ه وقد شنع عليه بعضهم بأن جعل الحجة اقتناعية يستلزم أن يعلم الله تعالى رسوله ما لايتم الاستدلال به على المشركين فيلزم الجهل أو السفه تعالى الله عن ذلك .

فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لأنا نقول امكان التمانع لايستلزم إلا عدم تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء المصنوع ه بخ ونحوه له فى شرح المقاصد وبه قرر الزمخشرى فى الكشاف الآية حيث قال وفيها دلالة على أمرين الأول وجوب أن لايكون مدبرهما إلا واحدا الثانى أن لايكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله إلا الله . فان قلت لم وجب الأمران قلت لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والاختلاف وأما طريقة التغالب فللمتكلمين فيها تجادل . وقوله وقد شنع عليه بعضهم الخ هو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى وكان معاصراً له واستند فى ذلك إلى كلام أبى المعين النسفى فى تبصرة الأدلة حيث شنع على أبى هاشم الجبائى المعتزلى غاية التشنع وكفره وذلك أن عبد اللطيف رأى قول النسفى فى تبصرته مانصه فلما انتهت رياسة المعتزلة إلى أبى هاشم ورأى تعدد اثبات الوحدانية بالدليل العقلى على أصولهم الفاسدة وتحير فى ذلك زعم أن لادلالة فى العقل على وحدانية الصانع وإنما عرفنا ذلك بدلالة السمع واشتغل بالاعتراض على دليل التمانع فقيل له يلزمك باعتراضك تخطئة الله تعالى فى تعليمه رسوله دليل الوحدانية واستحالة الوهية عن سواه من الأصنام والأوثان إذ ماعلم من الدليل فاسد لادلالة فيه على مااستدل عليه به إذ هو دليل عقلى ولا دلالة فى العقل عليه ومن جوزه على الله تعالى نسبه الى الجهل أو السفه لأنه تعالى إن لم يعلم بفساده فهو جاهل وان علم به ومع ذلك علمه رسوله ليحاج به من خالفه فى التوحيد فهو سفه ومن وصف الله تعالى بذلك كفر من ساعته ووجب على أقرب الناس اليه ابانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره ه بخ فلما رأى عبد اللطيف كلام السعد فى شرح العقائد مع كونه معاصراً له والمعاصرة حجاب الزمه ماألزم النسفى أبا هاشم الجبائى وليس سواء لأن أبا هاشم بنى كلامه على انه لادلالة للعقل على وحدانيته تعالى والسعد من أئمة السنة ينكر هذا ويشنع هو بنفسه على من قال به وما قرر به الآية لم ينفرد به وكتب عبداللطيف فى ذلك رسالة فلما بلغ ذلك للعلامة المحقق الزاهد علاء الدين البخارى كتب جوابا عن ذلك وصورته تيمنا بذكر الا على الافاضة فى الجواب على وجه يرشد للصواب يتوقف على ماذكره الامام الغزالى رضى الله عنه وحاصله أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجرى مجرى الأدوية فالطبيب إذا لم يستعمل الادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه وح يجب أن لايكون طريق الارشاد للكل على وتيرة فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليداً لاينبغى أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة فان النبي ﷺ لم يطالب العرب باكثر من

التصديق ولم يفرق بين أن يكون بعقد تقليدى أو يقينى برهانى والجامد على التقليد الباطل المصرعليه لاتنفع معه الحجة والبرهان وإنما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلى ينبغى أن يتلطف معهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالأدلة اليقينية البرهانية لقصورهم عن إدراكها كما لايدرك نورالشمس أبصارالخفافيس بل تضرهم كما يتضرر الجعل بريح الورد وأما الفطن الذى لايقنعه الكلام الخطابى فتجب المحاجة معه بالدليل القطعى البرهانى إذا تمهد هذافنقول لايخفى أن التكليف بالتصديق بوجودالصانع وتوحيده يشمل العامة والخاصة والنبى ﷺ مأمور بدعوة جميعهم والمحاجة مع المشركين الذين هم قاصرون عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية ولا ينفع معهم إلا الأدلة الخطابية المبنية على الأمور العادية التى ألفوها وحسبوها قطعية والقرآن العظيم مشتمل على الأدلة البرهانية التى لايعقلها إلا العالمون وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة تكميلا للحجة على الجميع وقد اشتمل عليهما قوله تعالى لو كان فيهما الآيةأما الدليل الخطابى المدلول عليه بطريق العبارة هو لزوم الفساد للسموات والأرض بخروجهما عن نظامهما عند تعدد الآلهة ولا يخفى أن لزوم الفساد إنما يكون على تقدير الاختلاف وهو ليس بلازم لامكان الاتفاق فلزوم الفساد عادى وقد أشار له الامام الرازى بقوله أجرى اللهالممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على العاقل أن مايكون لازما وقطعيا فى نفس الأمر لايصير بجعل الجاعل وتسميته إياه برهانا دليلا قطعياً زعماً منه أن ذلك صلابة فى الدين ونصرة للمسلمين هيهات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لايحتاج إلى إدعاء ماليس بقطعى قطعياً وأما البرهان العقلى المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على ما بين فى علم الكلام وكلاهما محال عقلا لا التمانع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانياً وقد يكون خطابياً وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافى خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تفكير صاحب التبصرة لمن قال إن دلالة الآية ظنية انظر حاشية الشيخ زين الدين قاسم الحنفى على المسايرة هذا وقال الكمال فى شرح المسايرة بعد جواب البخارى ولا يخفى بعد ما قررناه من كلام لشيخنا وجه رد قول العجيب إن الآية دليل خطابى أى ظنى هـ وحاصله أن الكلام فى إثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما نطقت به الآية إما أن يكون مع الملى أى من تبع ملة نبى من الأنبياء أو مع غيره فالاولى يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على تقدير تعدد الآلهةلأنه قاطع بأن الله تعالىأخبر بوقوعه مع التعدد وأما الثانى فيلزمه ذلك أيضاً جبراً بمحاجة ثبوت الملة أى محاجة إثبات ملتنا مع إخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة أو علماً توجبه العادة والعلوم العادية يحصل

وأجاب تلميذه العلاء البخارى بأن أدلة التوحيد تجرى مجرى الادوية لمرض القلوب كما فى الاحياء فكما أن الطبيب الحاذق يستعمل الادوية بقدر قوة الطبيعة وضعفها وإلا كان فساده أكثر من إصلاحه كان الارشاد بالادلة على قدر ماتحتمله العقول وإلا كان إلى الاضلال أقرب وقد علم أنه عليه الصلاة والسلام مأمور بدعوة الناس كافة والناس منهم الفطن الذكى وجلهم جاهل غبى لايدرك براهين العقول بل تضرهم كريح الورد للجعل فيبنى الكلام معهم على أمور عادية ألفوها وصارت فى عقولهم قطعية لا تقبل عندهم التخلف والانخرام وفى الحديث كلموا الناس بما يعرفون فجاء القرآن بما ينفع الفريقين أهل الفطنة والذكاء وأهل العقول القاصرة وهم العامة كما قررت الآية بالوجهين أعنى الطريق البرهانى والخطابى فالقول باشتمال القرآن على ماينفع الفريقين قول سديد ليس عنه محيد ومن الناس من جفا طبعه وغلظ وجمد على التقليد الردى فلم ينفعه خطابة ولا برهان فشرع فى حقه السيف والسنان ومنهم من صدق تقليداً فاكتفى منه بذلك ولم تحرك عقيدته بناء على أن النظر غير واجب على الاعيان فان الناس على أربعة أقسام (لطيفة) قال الجلال السيوطى فى شرح الكوكب بعد أن عرف بسيف الدين الامدى ورئى فى النوم بعد موته فقيل له مافعل الله بك فقال أجلسنى على كرسى

بها القطع فهى داخلة فى مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض انظر المسايرة وشرحها لكن قال العصام فى شرح العقائد فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذى كان أمس فلم جعلت الحجة إقناعية قلت العاديات تفيد اليقين فى الشاهد وأما فى الغائب فبالقياس على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافى لليقين على أن العادة إذا كانت أغلبية لاتفيد اليقين إنما تفيده إذا كانت دائمة هـ (قوله) واجاب تلميذه الخ هو على بن محمد الجعفى البخارى الحنفى علامة وقته فى المعقول والمنقول والفروع والاصول ولد سنة تسع بتقديم التاء وسبعين وسبعمائة بتقديم السين فيهما ببلاد العجم ونشأ ببخارى فتفقه بأبيه وعمه العلاء عبد الرحمن وأخذ الادبيات والعقليات عن الشيخ سعد الدين وغيره ورحل إلى الاقطار واجتهد فى أخذ العلم حتى برع وصار إمام عصره وكان غاية فى الورع والزهد لا يتردد إلى أحد من الاغنياء حتى السلطان ولا يقبل العطاء من أحد دخل الهند واستوطنه مدة وعظم أمره عند ملوكه ثم قدم مكة فأقام بها مدة ثم دخل مصر وتصدر للاقراء بها فأخذ عنه غالب أهلها منهم الجلال المحلى ثم توجه إلى الشام وأقام بها حتى مات فى خامس رمضان سنة إحدى وأربعين وثمانمائة ذكره ابن حجر فى تاريخه ونقله الشيخ المسناوى فى كتابه جهد المقل القاصر فى التعريف بالشيخ عبد القادر أى الجيلانى رضى الله عنه (قوله) عن الامدى اجلسنى الخ انظر ياأخى إلى فضيلة العلم وتعظيم الله تعالى للعلماء العاملين حشرنا الله تعالى فى زمرتهم فخديم القوم منهم وقوله وكانت نسبة الثانى الخ يعنى أن المحظور الذى يلزم على تقدير الرابع والخامس وهكذا من التمانع المؤدى إلى فساد

فقال لى استدل على وحدانيتى بحضرة ملائكتى فقلت لما كان الحادث المخترع على أحسن منوال لابد له من صانع وكانت نسبة الثانى والثالث الى الواحد نسبة الرابع والخامس وما وراء ذلك مما لم يقل به أحدولاادعاه مخلوق بطل الجميع وثبت الواحد جل جلاله وعزسلطانه ه وأما استحالة تركب الذات العلية من أجزاء فلأنه يستلزم إفتقار المركب للأجزاء وحدوثه فيتقدم كل جزء عليه ضرورة وجوب سبقية الجزء على الكل فى الوجودين الذهنى والخارجى وحدوثه يستلزم عدمه لئلا يلزم الدور أو التسلسل وذلك يستلزم أن لا يوجد شىء من العالم والمشاهدة تكذبه وما للشارح فى هذا القسم معترض وأماإستحالة وجود نظيرلصفاته تعالى فى ذات أخرى فلأنه يستلزم التمانع والتوارد كما سبق

السموات والأرض يلزم على تقدير الثانى والثالث وذلك دليل على ثبوت الحق تعالى وبطلان ماسواه (قوله) وما للشارح الخ وذلك أنه قال فدليل استحالة كون الذات العلية مركبة من أجزاء أن أوصاف الألوهية إما أن تقوم بكل جزء أو بالمجموع أو بالبعض والاقسام كلها مستلزمة للعجز المستلزم نفياً أما الأول فلأن كل جزء يكون إلاها فيلزم التمانع وذلك مؤد للعجز وأما الثانى فلأنه يلزم عليه عجز كل جزء على الانفراد وعجزه يوجب عجز سائر الاجزاء للمماثلة وذلك مستلزم لنفينا وأما الثالث فلأنه لا أولوية لبعض الاجزاء على بعض وح لا تقوم بها وذلك يستلزم عجز جميعها ه وتبع فيه المأمون الحفصى والسكتانى قال ابن زكرى وفيه طول مع عدم انتهاضه فى الشق الثانى وهو فرض قيام الألوهية بالمجموع فان قولهما يلزم فى كل جزء على الانفراد أن لا يكون إلها وذلك مستلزم لنفينا فيه أنه لا يلزم من انتفاء الألوهية عن كل جزء على الانفراد انتفاؤها عن المجموع المركب لأن الجزء أعم والانتفاء عن الأعم لا يوجب الانتفاء عن الأخص وقد طلب منى بعض الفضلاء دليلا سالما من الطعن والتطويل ثم ذكر الجواب الذى عند ش نقله جس هنا وقال عند قول ظم ووحدة الذات الخ ذاته تعالى ليست مركبة إذا التركيب لا يكون إلا على وجه مخصوص وذلك لا يكون إلا لمخصص والحاصل أن التركيب ملزوم للكيفية ومولانا تعالى لا كيف له إذ كل ما يكيف فهو بخلافه وأيضاً إن قام وصف الألوهية بكل جزء استقلالا عاد الجزء جزئيا ولزم التمانع وإن قام ببعض الأجزاء احتيج إلى مخصص وإن قام بالمجموع لزم انقسام المعنى ه أى صفات الألوهية على جميع الاجزاء بأن يكون لكل جزء جزء من القدرة مثلا وأشار بقوله والحاصل أن التركيب الخ إلى أنه يكفى فى الاستدلال على هذا القسم دليل المخالفة للحوادث لأنه لو كانت ذاته تعالى مركبة من أجزاء لكان مماثلا لخلقه فيلزم حدوثه : لو ماثل الخلق حدوثه انحتم وقد جرى على هذا البيجورى على الجوهرة (قوله) وأمااستحالة تعدد صفات الخ قال ع برهان التمانع إنما يجرى فى المؤثر منها قال الشريف زكرياء : يمتنع تعددالقدرة والارادة من حيث المعقول لأنهما من الصفات المؤثرة إذ ليس لتأثير إحدى القدرتين فى الوجود واحدى الارادتين فى التخصيص بأولى

فيؤدى إلى عجزهما فلا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وأما إستحالة تعدد صفات من صفاته تعالى مع قيامها بذاته العلية فلأنه يلزم عليه اجتماع المثلين لعدم التركيب فى الذات فان دفع اجتماعهما باختلاف المتعلقات بأن يكون لكل علم معلوم أو معلومات مخصوصة ولكل قدرة مقدور أو مقدورات معينة قلنا هذا لا يتأتى فى غير المتعلق كالحياة ويرد فى المتعلق بلزوم الافتقار إلى مخصص لأن العلم الواحد صالح للتعلق بجميع المعلومات والقدرة الواحدة صالحة للتعلق بجميع المقدورات فالاختصاص بالبعض يفتقر إلى مخصص وهو يستلزم حدوث الصفات وهو محال وأيضا إذا اجتمع مثلان كعلمين فالثانى ان أوجب حكما للذات أى كونها عالمة فقد لزم تحصيل الحاصل وان لم يوجب لها حكما فقد وجد الملزوم بدون لازمه لان المعنوية لازمة للمعانى وإذا لزم من تعدد القدرة فى جملة الصفات إستحالة وجودها كذلك لزم أن لا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وما للشارح فى هذا القسم أيضا لا يتم وأما استحالة أن يكون لغيره تأثير فى فعل من الافعال فلأن إرادته وقدرته تعالى عامتان لكل مراد ومقدور فلو توجهت إرادة غيره وقدرته إلى مقدور ما لزم التمانع والتوارد فان كان المؤثر قدرة مولانا فقط فهو المطلوب وان كان المؤثر قدرة غيره لزم عجزه ويلزم عجزه فى سائر المقدورات لتساويها فيلزم أن لا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وقد يدخل فى الوحدانية

من الأخرى فيلزم عليه التمانع بخلاف العلم والكلام ونحوهما من الصفات التى لا تؤثر ه قال ع لكن يلزم على فرض التعدد فى سائر الصفات اجتماع الأمثال لعدم التركيب فى الذات ويلزم أيضاً تحصيل الحاصل ان فرض إيجاب العلم الثانى مثلا حكماً للذات أو وجود الملزوم بدون لازمه إن لم يوجب شيئاً وكذا سائر الصفات أنظر شرح الوسطى وإلى كلام ع أشار ش مع إيضاح (قوله) كذلك أى متعددة نال م وإذا استحال الوصف بالقدر متعددة كان إما عاجزاً وهو محال أو موصوف بقدرة واحدة وهو المطلوب (قوله) وما للشارح أيضاً الخ أى لأنه قال لو كانت صفة من صفاته تعالى متعددة لم يخل إما أن تتعدد بحسب تعدد متعلقاتها التى لا نهاية لها وإن تختص بعدد متناه ويلزم على الأول وجود صفات لا نهاية لها وهو محال إذ كل مايدخل فى الوجود فلا بد من صحة تميزه وتميز مالا يتناهى محال فوجود مالا يتناهى محال ويلزم على الثانى افتقارها لمخصص يخصصها بعدد دون آخر وذلك يستلزم حدوثها وأيضاً يلزم توزيع مالا يتناهى من المتعلقات على ما يتناهى من الصفات وهو محال ه بخ . لكن قوله ويلزم على الأول الخ يقال عليه الذى قام عليه الدليل على استحالته وجود حوادث لا نهاية لها وبينوا الاستحالة بوجوه لا تطرد مع فرض القدم كما قاله ابن التلمسانى انظر شرح الكبرى (قوله) لزم التمانع أو التوارد يعنى أنه اما ان يحصل اختلاف وهو التمانع أو اتفاق وهو التوارد إلى آخر ما مر . (قوله) لتساويها زاد جس مانصه وفى حواشى ع على البخارى فى

وحدانية الصفات بمعنى انتفاء الكم المتصل عن كل صفة منها وعدم انقسامها فى نفسها وهذا لايحتاج إلى برهان ضرورة استحالة تركب المعنى وانقسامه (لولم يكن) تعالى (حياً مريداً عالما وقادراً لما رأيت عالماً) لكن العالم مشاهد فدل ذلك على كونه حياً ومريداً وعالماً وقادراً ويلزم من هذا الكون قيام الحياة والارادة والعلم والقدرة بذاته خلافا للمعتزلة إذا اثبتوا المعنوية ونفوا المعانى فانه واضح البطلان وانما كان وجود العالم متوقفاً على الصفات الأربع لأن كون فاعله مؤثراً بالعلة أو الطبيعة واضح

تفسير قوله تعالى : اجعل الآلهة إلاهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب . قال القشيرى : لم تباشر خلاصة التوحيد قلوبهم فما عرفوا أولا معنى الألوهية لانها القدرة على الاختراع وتقدير قادرين على ذلك غير صحيح لما يجب من وجود التمانع بينهما وجوازه وذلك يمنع من كمالهما ولو لم يكونا كاملى الوصف لم يكونا إلهين وكل أمر جرالى ذلك باطل قال وعجبوا مما هو واجب من وحدة الآلهة ولم يعجبوا أن يكون المنحوت إلاها فعكسوا القضية ه (قوله) ويدخل فى الوحدانية الخ هذا القسم لم يذكروه فى أقسام الوحدانية لانه غير متصور كما قاله ش فلا ينبغى أن يعد وان اعتبرناه كانت الاقسام ستة أو سبعة على ما مر بسطه قال ظم : لو لم يكن حيا . البيت . هذا شروع فى وجوب اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية وهى باعتبار توقف الفعل عليها وعدم توقفه قسمان قسم يتوقف الفعل عليه عقلا وهو هذه الصفات الأربع ويعبر عنها بمصححات الفعل لانه لا وجود له بدونها وجمعها فى دليل واحد لاتحاد اللازم على نفيها وهو عدم وجود شيء من العالم ولا حاجة إلى جعل كلام ظم مشتملا على أدلة أربعة أو ثمانية باعتبار لوازمها لانها زيادة نغمة غير مطربة وقسم لايتوقف عليه الفعل وهى السمع والبصر والكلام واستدل ظم على كل قسم بدليل فاستدل على هذا القسم بهذا البرهان وهو قياس استثنائى أيضاً ذكر شرطيته وحذف استثنائيته استثنى فيها نقيض التالى فينتج نقيض المقدم ونظمه هكذا لولم يتصف المولى تعالى بهذه الصفات ما رأيت شيئاً من العالم لكن العالم موجود بالمشاهدة فالتالى باطل فبطل المقدم وهو إنتفاء شيء من هذه الصفات الأربع فثبت نقيضه وهو وجودها وهو المطلوب وبيان الملازمة أن الفعل من الفاعل المختار لايصح بدون هذه الصفات أما الحياة فلانها شرط فى الاتصاف بالصفات الثلاث الباقية فنفيها عن الذات يستلزم نفى الثلاث عنها وأما غيرها فلان تأثير القدرة موقوف على إرادة ذلك الأثر وإرادته موقوف على العلم به فلو انتفى العلم انتفت الارادة وإذا انتفت الارادة انتفت القدرة وإذا انتفت القدرة انتفى العالم وانتفاؤه باطل فلزومه وهو نفيها مثله فينتج أنها ثابتة للذات هذا حاصل ما أشار له ش بقوله وإنما كان الخ مع إيضاح (قوله) ويلزم من هذا الكون الخ هذا إشارة لما عسى أن يورده المعتزلة على الملازمة من المنع لأن مذهبهم نفى المعانى فلهم أن يقولوا لانسلم أنه يلزم من إنتفاء هذه الصفات الأربع انتفاء العالم لوجوده بالمعنوية لا بالمعانى

البطلان وقد سبق برهان بطلانه فى المستحيلات فتعين أنه فاعل بالاختيار وذلك يستلزم القدرة والارادة وهى تستلزم العلم لاستحالة القصد إلى غير معلوم والعلم يستلزم الحياة لأنه شرط عقلى للادراك كما سبق وبهذا تبين قدم هذه الصفات إذ لو كانت حادثة لزم توقف احداثها على إتصافه تعالى بأمثالها وننقل الكلام اليها ويتسلسل فيكون وجود الصفات على تقدير حدوثها محالا وذلك يؤدى إلى أن لا يوجد شيء من العالم والمشاهدة تكذبه وبه يتبين أيضا وجوب عموم التعلق للمتعلق منها كالعلم والقدرة إذ لو اختص لزم الافتقار إلى المخصص فيكون حادثا ولا يكون المحدث لها غيره تعالى لبرهان الوحدانية ويتوقف احداثها على اتصافه تعالى بأمثالها وننقل الكلام اليها إلى آخر ما مر فالبرهان المذكور يفيد ثبوتها وقدمها وعموم تعلق المتعلق منها (والتال) بحذف الياء تخفيفا إذ لا يتزن

وحاصل الجواب أن إثبات المعنوية دون المعانى واضح البطلان لمخالفته للغة العرب كما مر وقد رتب سى فى الكبرى عدم وجود شيء من العالم على عدم معنوية هذه الصفات الأربع نظراً إلى أن المعانى ملازمة للمعنوية إثباتاً ونفياً و ح فالبرهان الذى ذكره ظم كما تثبت به المعانى الأربع تثبت به معنويتها (قوله) وقد سبق الخ هذا أيضاً إشارة إلى جواب عن اعتراض وارد على الملازمة من جهة الفلاسفة والطبائعيين لأنهم ينفون جميع الصفات الوجودية ويقولون أن الذات مؤثرة فى الحوادث بالعلة أو الطبيعة وحاصل الجواب أن ما ذكره ظم تبعاً لغيره من الملازمة مبنى على اتصاف صانع العالم بصفات وبطلان العلة والطبيعة وأنه فاعل بالاختيار لقيام الدليل على ذلك عقلا ونقلا فلذا لم يكترث بورود هذا الاعتراض على الملازمة كما لم يكترث أيضا بما أورده المعتزلة كما مر (قوله) وهى تستلزم العلم الخ أى فى التعقل والاعتبار قال ع على قول سى وارادته تعالى لذلك الأثر موقوف على العلم به مانصه ماقيل إن التوقف والترتيب باعتبار التعلق غير سديد لأن التعلق نفسى للمتعلق على ثبوت الحال أوذاته على نفيها وإنما التوقف والترتيب اعتبار يعتبره العقل وفى الحقيقة لا ترتيب فقوله موقوف على العلم مراده العلم بماهيته لا على العلم بالحكم بوقوعه أولا وقوعه لان هذا الحكم للارادة والعلم به متاخر فى الاعتبار وبذلك يتحقق الاختيار كما تقدم تحقيقه ه بخ (قوله) لانه شرط عقلى الخ كذا فى النسخ المطبوعة والصواب لانها أى الحياة إلا ان تؤول بالوصف وماذكره من شرطية الحياة للادراك هو ما اشتهر عند المتكلمين والحق انها شرط عادى كما مر (قوله) وبهذا أى بالبرهان المذكور عند ظم كما صرح به ش بعد وقوله اذلو كانت حادثة الخ حاصله مع بسط أن تقول لو انتفت هذه الصفات عن الذات أزلا بأن كانت حادثة لما وجد شيء من الحوادث لكن التالى باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله بيان الملازمة أنها لو انتفت عن الذات أزلا واتصفت بها فيما لا يزال كانت حادثة وح يتوقف حدوثها على اتصافه تعالى بأمثالها قبلها ثم ننقل الكلام إلى تلك الأمثال فنقول إنها من جملة المحدثات فيتوقف إحداثها

إلا بذلك وهو جواب الشرط فى الست القضايا الشرطية التى أولها لولم يك القدم وصفه الخ وسادسها لو لم يكن حياً الخ (باطل قطعاً مقدم) وهو الشرط (إذا مماثل) للتالى فى البطلان وذلك لأن التالى لازم ومسبب كما قيل :

لان الجزاء لازم مسبب والشرط ملزوم له وسبب

وإذا بطل اللازم بطل الملزوم إذ لايوجد الملزوم بدون لازمه وإذا بطل المسبب بطل السبب إذ

على الاتصاف بامثالها قبلها وهكذا فيلزم الدوران انحصر العدد فان كانت هذه الصفات الأربع هى التى كانت أولا بعد الصفات الأولى وعادت الآن قبلها أوالتسلسل إن كانت غيرها وكلاهما محال فما أدى إليه وهو كون تلك الصفات حادثة محال بوجود الحوادث المتوقف على ذلك المحال محال فيأتى المحذور وهو عدم وجود شيء من العالم (قوله) وبه يتبين أيضاً الخ حاصله مع إيضاح أنه لو لم تكن الصفات الثلاث عامة التعلق لما وجد شيء من العالم لكن التالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة أنها لو لم تكن عامة التعلق لاحتاجت إلى مخصص فتكون حادثة فتحتاج إلى اتصاف محدثها بمثلها وهكذا كما مر (قوله) فالبرهان المذكور الخ أصله لسى قال د أى جزؤه وهو الاستثنائية التى يعبر عنها ببطلان اللازم يعنى أن بطلان اللازم المذكور يستلزم الأمور الثلاثة لاستلزام نفى كل واحد منها ذلك اللازم ويحتمل أن يريد أن البرهان المذكور يستلزم تلك الأمور باعتبار لازم شرطيته والمحوج لهذا التكلف المخالف لظاهر اللفظ كون نتيجة الدليل المشتمل عليها أو على نقيضها لا تكون إلا واحدة فلا يصح أن يستنتج من الدليل أكثر من مطلوب واحد ويمكن أن يقال إن المطلوب وهو اتصاف البارى تعالى بتلك الصفات واحد وتلك الأمور الثلاثة لدلالتها عليها أجزاء لذلك المطلوب وذلك أن وجوب اتصافه تعالى بها يستلزم وجودها كما مر والتعريف بأل العهدية يدل على عموم تعلقها كما ذكره يعنى سى لأنه قال وأشار يعنى ص إلى المطالب الثالث وهو عموم التعلق بالألف واللام التى أدخلها على صفة القدرة وما بعدها فانها للعهد والمعهود الصفات التى فسر تعلقها فيما سبق ه قال ظم (والتالى فى الست القضايا باطل) قد جرى فى عبارته فى هذه البراهين أن يقول لو كان كذا لكان كذا أولم يكن كذا لكان كذا وعن ذلك عبر بالقضايا فالجزء الأول من كل قضية وهو قوله لو كان كذا أو لو يكن كذا يسمى مقدما عند المناطقة والجزء الثانى منها وهو قوله كان كذا يسمى تاليا باللام أنظر ماتقدم عند قول ظم لو لم يك القدم الخ والغالب على ظم أن يستدل على المطالب بابطال نقائضها فاذا أراد الاستدلال على عقيدة أخذ نقيضها فابطله فيتعين ماأراد الاستدلال عليه ولذا أخبرهنا أن التالى فى كل قضية باطل فالمقدم مثله فى البطلان للتلازم الذى بينهما فالتالى فى القضية الأولى فى قوله لو لم يك القدم الخ هو لزوم حدوثه تعالى وهو باطل لما مر فالمقدم وهو عدم اتصافه تعالى بالقدم مثل التالي في

لايوجد السبب بلامسبب مثلا قوله لو أمكن الفناء لانتفى القدم انتفاء القدم هو التالى فاذا بطل بان ثبت المقدم بطل المقدم الذى هو امكان الفناء وإذا بطل امكان الفناء ثبت نقيضه وهو أن الفناء ليس بممكن فيكون محالا فيكون ضده أى البقاء واجبا وهو المطلوب (والسمع والبصر والكلام بالنقل) من

البطلان والتالى فى القضية الثانية هو انتفاء القدم وقد قرره ش والتالى فى القضية الثالثة فى قوله لو ماثل الخلق الخ هو لزوم حدوثه تعالى وهو باطل لما مر أيضاً فالمقدم مثله فى البطلان والتالى فى القضية الرابعة فى قوله لو لم يجب وصف الغنى الخ هو افتقاره تعالى وهو باطل فالمقدم وهو عدم وجوب وصف الغنى له تعالى مثله والتالى فى القضية الخامسة وهو قوله لو لم يكن بواحد الخ هو عجزه تعالى عن إيجاد شيء من الممكنات وهو باطل فالمقدم وهو كونه ليس بواحد مثله والتالى فى القضية السادسة وهو قوله لو لم يكن الخ هو عدم وجود شيء من العالم وهو باطل بالمشاهدة فالمقدم وهو عدم اتصافه تعالى بهذه الصفات مثله فى البطلان وإذا بطل المقدم فى هذه القضايا الست ثبت نقيضه لأن النقضين لايجتمعان ولا يرتفعان وقد مر بيان ذلك عند كل برهان فان قلت بقيت قضية سابعة وهى قوله لو حدثت لنفسها الأكوان الخ قلت هذا البرهان استدل به على الكبرى وهى قوله حاجة كل محدث للصانع ولم يستدل به على صفة من الصفات قوله بحذف الياء الخ هو متعين هنا لأجل إقامة الوزن وإلا فهو جائز نثراً وقد قرىء به فى قوله تعالى الكبير المتعال إلى الداع بالواد وقوله وهو جواب الشرط أى عند النحاة ويقال له الجزاء والمقدم وهو فعل الشرط عندهم والقضايا بدل من الست جمع قضية وهى قوله يصح أن يقال لقائله أنه صادق أو كاذب قال فى السلم :

مااحتمل الصدق لذاته جرى بينهم قضية وخبرا

وهى إما حمليته كقولنا زيد كاتب أو شرطية متصلة كما فى كلام ظم أومنفصلة كقولنا اماأن يكون العدد زوجا وإما أن يكون فرداً كما هو مقرر فى محله قال ظم (والسمع والبصر والكلام الخ) قدمر أن العقائد على أقسام ثلاثة بالنسبة إلى الاستدلال عليها بالدليل العقلى والنقلى وأن هذه الصفات يصح الاستدلال عليها بالأمرين ولذا ذكرهما ظم معا وجمع هذه الصفات فى دليل واحد نظراً إلى أن التأثير فى فعل كان معجزة أو غيرها لايتوقف عليها ومن ثم صح أخذها من السمع المتوقف على المعجزة قال فى صغرى الصغرى فان قلت اثباتهم الكلام بالدليل الشرعى يلزمه الدور لأن الدليل الشرعى موقوف على دلالة المعجزة وهى متوقفة على الكلام بناء على الصحيح من أن دلالتها وضعية أى تتنزل منزلة تصديق الله تعالى لمن ظهرت على يده بالقول فالجواب أن تنزلها منزلة ماذكر معناه أنها تدل على مايدل عليه القول وليس معناه أن فاعلها تكلم بتصديق من ظهرت على يده وذلك كما تقول الاشارة تدل وضعاً على مايدل عليه القول وهل المشير متكلم أو أبكم محتمل ليس فى الاشارة مايدل على شيء من ذلك وهى بنفسها تدل بالوضع

الكتاب والسنة والاجماع من أهل الشرائع وقدم الدليل النقلي إشارة الى أنه العمدة في إثباتها قال تعالى . إنني معكما أسمع وأرى . وهو السميع البصير وقال حكاية عن الخليل محتجا على آزر . لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر . فلو كان معبود الخليل كذلك لكان مشترك الالزام وقد قال تعالى . وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه . وقال منهم من كلم الله وكلم الله موسى تكليما . إنى اصطفيتك على الناس برسالتى وبكلامى وفى الصحيح إربعوا عن أنفسكم فانكم لا تدعون أصم ولا غائباً وانما تدعون سميعاً بصيراً وفى آخر مامنكم من أحد إلا يكلمه الله يوم القيامة ليس بينه وبينه ترجمان ثم ينظر من بين يديه فلا يرى إلا النار ثم ينظر من خلفه فلا يرى الا النار ثم ينظر يمينه وشماله فلا يرى الا النار فاتقوا النار ولو بشق تمرة فمن لم يجد فبكلمة طيبة وفى شرح النسفية للتفتازانى والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الأمة

على مايدل عليه الكلام فلا فرق سواء كان المشير متكلما أو أبكما وهذا غاية التحقيق فى جواب هذا السؤال ه (قوله) من الكتاب والسنة الخ المراد بالكتاب المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين وهو اللفظ المنزل والمراد بالسنة أقواله ﷺ وأفعاله وتقريراته وح لا يقال إن فى الاستدلال بالكتاب والسنة شبه مصادرة لأنه اثبات الكلام بالكلام وحاصل الجواب أن المستدل عليه الكلام النفسى والمستدل به الكلام اللفظى فان قيل الاستدلال بالسمع فى الاعتقاديات مشروط بكونه قطعى المتن والدلالة والكتاب قطعى المتن لأنه متواتر ودلالته ظنية لأنها ظواهر لانصوص إذ يطلق السمع والبصر ويراد بهما العلم مجازاً وح فلا يصح الاستدلال بالكتاب على ثبوت هذه الصفات أجيب بأن الأصل حمل اللفظ على حقيقته وحمل السمع والبصر فى الآيات على العلم مجازاً مشروط بالقرينة ولا قرينة هنا وأيضا الظواهر فى هذا المعنى كثيرة وهى إذا كثرت تفيد القطع (قوله) والاجماع من أهل الخ أشار بهذا إلى أن المراد هنا بالاجماع عند من أطلقه إجماع أهل الملل لاخصوص الاجماع عند الأصوليين وهو اتفاق مجتهدى الأمة بعد وفاة نبيها على حكم من الأحكام لان هذه الصفات اتفقت عليها أهل الاديان قال فى شرح المقاصد قد علم بالضرورة من الدين وثبت بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله ان البارى تعالى حى سميع بصير وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك ثم قال فى مبحث الكلام أنه تعالى متكلم تواتر القول بذلك عن الأنبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم لئلا يلزم الدور ثم قال وبالجملة لاخلاف لارباب الملل والمذاهب فى كون البارى تعالى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وفى قدمه وحدوثه ه فان قلت غاية مادل عليه الكتاب والسنة والاجماع أنه تعالى سميع بصير متكلم والمقصود أنه تعالى متصف بصفات زائدة على ذاته تسمى بالسمع والبصر والكلام وهذا لم يصرح به الكتاب والسنة ولم يقع عليه الاجماع ألا ترى أن المعتزلة قالوا سميع بذاته وهكذا وخالق للكلام فى شجرة

وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام (مع كماله) تعالى المقتضى لثبوت السمع والبصر والكلام له وإلا كان متصفاً باضدادها وهى نقائص والنقص فى حقه تعالى محال فبدليلى السمع والعقل هذه الصفات الثلاث (ترام) أى تطلب وتدرك لكن الدليل العقلى انما يذكر تتميا وتأكيداً لا استقلالا لأنه لا يسلم عن الاعتراض إذ يقال عليه لا نسلم أنه يلزم من انتفائها عنه اتصافه بأضدادها لان اللزوم مبنى على أن القابل للشىء لا يخلو عنه اوعن مثله أو ضده ونحن لا نعرف كنه الذات العلية حتى نحكم عليها بقبول تلك الصفات فان قيل كل كمال فهى قابلة له قلنا لا يلزم من كون الوصف كمالا فى الشاهد كونه كمالا فى الغائب كالتكلم بالأصوات والحروف وكذا قولهم إن أضدادها نقائص يقال عليه لا يلزم من كون الشىء نقصاً فى الشاهد كونه كذلك فى الغائب فان عدم اتخاذ الصاحبة والولد نقصاً فى الشاهد وليس نقصاً فى الغائب بل كمال فاتخاذهما هو النقص فالاعتماد فيها انما هو على النقل نعم انما رجعنا الى النقل فى أصل ثبوتها وأما تعلق السمع

ونحوها فسمع موسى عليه السلام ذلك قلت أجيب بأن أهل اللغة يفهمون من سميع بصير متكلم أنه قام به السمع والبصر والكلام فاذا ضممت هذا لما صرح به الكتاب والسنة ووقع الاجماع عليه ثبت المدعى فقول ش من الكتاب الخ مع ضميمة مافهمه أهل اللغة (قوله) وإلا كان متصفا الخ تقرير هذا الدليل أن تقول لولم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها وثبت نقيضه وهو اتصافه بها بيان الملازمة بين المقدم والتالى أن القابل للشىء اما أن يتصف به أو بضده والمولى تعالى قابل للاتصاف بها فان انتفى اتصافه بها لزم أن يتصف باضدادها لكن اتصافه باضدادها باطل (قوله) وهى نقائص الخ إشارة إلى قياس اقترانى دليل الاستثنائية تقريره أضداد هذه الصفات نقائص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج أضداد هذه الصفات محال فى حقه تعالى (قوله) لا يسلم عن الاعتراض الخ هما اعتراضان الأول يرد على الملازمة بين المقدم والتالى وإليه أشار ش بقوله إذ يقال عليه الخ الثانى يرد على دليل الاستثنائية أشار إليه بقوله وكذا قولهم الخ (قوله) فان قيل الخ هذا جواب عن قولنا ونحن لا نعرف الذات العلية الخ وحاصله أن هذا القائل اعتمد فى قبول الذات لهذه الصفات على قاعدة قبولها لكل كمال فيقال له هذه القاعدة مسلمة ولا كلام فيها ولكن من أين لك أن الاتصاف بهذه الصفات من جزئيات تلك القاعدة فان قلت دليل ذلك أنها كمال فى حق الشاهد قلنا ليس كل كمال فى حق الشاهد كمال فى حق الغائب (قوله) كالتكلم بالحروف الخ أى فهو كمال فى الشاهد وعدمه نقص وفى الغائب بالعكس وكذا اتخاذ الصاحبة والولد كما فى حق الشاهد وعدمه نقص خلافا لما ينسب للزمخشرى فى قوله :

الزوج ذل وفى الأولاد منقصة والله فرد يحب الفرد فانفرد

والبصر بجميع الموجودات وتنزه الكلام عن الصوت والحرف وسمات المخلوقات فبدليل العقل (لو استحال) لذاته (ممكن أو وجبا) لذاته (قلب الحقائق لزوما أوجبا) وقلب الحقائق محال لأنه جمع

لو كان فى كثرة الأولاد منفعة ما قال الله مااتخذ الرحمان من ولد

وهو مخالف لما وردت به السنة من قوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا تناسلوا فانى مكاثر بكم الأمم وقوله من رغب عن سنتى فليس منى إلى غير ذلك فهو من قبيل السفسطة وتمويهات الشعراء ولقد أحسن من رد عليه بقوله :

الزوج أنس وفى الأولاد منفعة والله فرد مستغن عن الولد

أسرار مولانا فى الأولاد ظاهرة نكيرها زائغ قد حل فى نكد

ولو قال الزوج عز لكان أبلغ فى الرد عليه وأصرح فى المراد من أنه كمال فى حق الشاهد وانظر إلى بشاعة قول الزمخشرى لو كان فى كثرة الأولاد البيت مع أنه تعالى غنى عن جميع خلقه من فيه منفعة ومن لا منفعة فيه كما أشار إلى ذلك من رد عليه بقوله : والله فرد مستغن عن الولد · أى سواء كانت فيه منفعة أم لا (قوله) وكذا قولكم الخ تقدم أن هذا اعتراض يرد على دليل الاستثنائية وهو القياس الاقترانى القائل اضداد هذه الصفات نقائص الخ وحاصله أن يقال سلمنا الملازمة فى الشرطية ولكن لا نسلم الاستثنائية القائلة لكن اتصافه تعالى باضدادها باطل وقولهم فى دليلها إضداد هذه الصفات نقائص الخ غير مسلم إذ يلزم من كون الشىء نقصاً فى حق الشاهد أن يكون نقصاً فى حق الغائب (قوله) بدليل العقل الخ تقدم له فى شرح قول ظم لو لم يكن حياً الخ أن البرهان المذكور يفيد أمورا ثلاثة منها عموم التعلق للمتعلق منها قال جس تنبيه سلك ظم فى اثبات الواجبات طريقة الخلف وهو الاستدلال على الشىء بابطال نقيضه فاثبت الواجبات وجعل وسيلة اثباتها ابطال المستحيلات فأدلة ظم تقتضى إبطال المستحيلات فليس لك أن تقول . استدل على الواجبات دون المستحيلات وذلك واضح والله أعلم هـ قال ظم (لو استحال ممكناً أو وجبا الخ) هذا استدلال على القسم الثالث وهو الجائز فى حقه تعالى بقياس استثنائى اقتصر فيه على الشرطية تقريره أن تقول لو وجب عليه تعالى شىء من الممكنات عقلا أو استحال لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا لكن التالى باطل فبطل المقدم بيان الملازمة ان وجوب الشىء عند الخصم وهو المعتزلى انما هو لما اشتمل عليه من الحسن الذاتى فاذا اشتمل الفعل على ذلك كان واجبا ذاتيا والفرض أنه ممكن فقد انقلب الممكن واجبا بمعنى أنه لا بد من فعله لما اشتمل عليه من الحسن (قوله) وقلب الحقائق الخ هذا إشارة إلى الاستثنائية المطوية فى كلامه ظم وبيان المحال أن إمكان الممكن صفة نفسية له وهى لا تتبدل فلو اتصف بالوجوب لزم زوال الامكان الذى هو صفة نفسية وتبديلها بالوجوب مثلا وذلك محال وليس قلب الحقائق هو الجمع بين متنافيين كما

بين متنافيين وهما كون الشيء جائز الوجود وغير جائز الوجود لذاته هذا إذا استحال ممكن وكونه

توهمه عبارة ش ولعله تفسير باللازم وأورد على قولهم قلب الحقائق محال مسخ الانسان قرداً وكذا ماورد أن الأعمال تصور يوم القيامة فى صورة حسنة أوقبيحة وأجيب بأن ذلك مختص بقلب الحقائق الثلاث أى حقيقة الواجب والمستحيل والجائز بهذا أجاب أبو الحسن العدوى ونقله تلميذه الأمير على الجوهرة إلا أن ظاهر سياقه له أنه لم يرتضه لأن صريح كلام المتكلمين أن ذلك ليس خاصا بأقسام الحكم العقلى كما يأتى قريباً والظاهر فى الجواب عن المسخ أنه قلب عيان إما بناء على ماقيل إن حقيقة الجواهر واحدة عند المتكلمين أو على كلام المناطقة والمستحيل أن تكون حقيقة الآدمى مثلا بعينها هى حقيقة القرد لما يلزم عليه من كون الشيء الواحد شيئين متناقضين والمسخ نقل من حال الى حال كالصور فى الهيولى فلا يرد علينا أشار له الأمير عقب كلام شيخه وتقدم نحوه لش فى الحياة وفى حاشية أبو على اليوسى على الكبرى ذهب بعض الفاسيين الى أن الحقائق كلها متماثلة لاتختلف الا بالعرضيات والناطقية ونحوها من العوارض ولذا صح مسخ الانسان قردا مثلا وذهب بعض الى أن الناطقية ونحوها ذاتى والانسان مثلا ليس مجرد الجرم بل مع انضمام المجرد وهو النفس ولا يلزم من تماثل الاجرام تماثل الحقائق اذ لايلزم من تماثل جزئى حقيقتين تماثل الحقيقتين ولا يشكل معه المسخ ولا يلزم انقلات حقيقته لأن الانسان لايكون مع المسخ انسانا وإنما يمسخ بعد رفع الناطقية عن جرمه ويعرض عنها خاصية ما مسخ اليه قلت هذا بناء على أنه الممسوخ خرج عن نوعه بالمسخ وفيه قولان وبالجملة فاختلاف الحقائق مبنى على أن الروح مجرد فمن يقول بالتجريد من المتكلمين كالغزالى والحليمى والراغب تبعا للحكماء فالحقائق عنده تختلف وإن كانت الاجرام فى نفسها متماثلة ومن يقول بكون الروح جرما ساريا فى البدن وهو جمهور المتكلمين فلا اختلاف أصلا إذ لا حقيقة وراء هذه الاجرام وهى متماثلة هـ وأما تصوير الأعمال ونحو ذلك فقال سيدى المهدى فى شرح الدليل عند قوله فى الحديث . مامن عبد صلى على إلا خرجت الصلاة مسرعة من فيه فلا يبقى بر ولا بحر ولا شرق ولا غرب إلا وتمر عليه الخ مانصه وصف الصلاة بالخروج ومابعده مع أنها من المعانى وهذه الأمور من صفات الذات ولكن نظائرها كثيراً فى القرآن والأحاديث تدل على جوهرية المعانى فى حقيقتها وتجسمها فيما بعد وقيامها بأنفسها على كلا الأمرين والمتكلمون يحيلون ذلك وأهل الحديث والتصوف يجيزونه قال ابن أبى جمرة فى الجمع بين ذلك إن حقيقة المخلوقات التى ليست للحواس اليها إدراك ولا أخبر الشرع بها أن الأخبار عن حقيقتها غير متحقق وإنما هو غلبة ظن فهذا وما أشبهه منها لأنهم تكلموا على ماظهر لهم من الاعراض الصادرة على هذه الجواهر الذى ذكرها الشرع والعقل لم يصل إلى حقيقتها فالجمع بينهما أن يقال ماقاله المتكلمون حق لأنه الصادر عن هذه الجواهر وهو الذى يدرك بالعقل

جائز العدم وغير جائزه لذاته وهذا إذا أوجب (تنبيـه) قال فى جمع الجوامع ولا يجب على الرب سبحانه شيء أى عقلا قال المحلى لأنه خالق الخلق فكيف يجب لهم عليه شيء قال الزركشي وأما نحو:

والحقيقة ماذكره عليه السلام فى الحديث ولهذا نظائر كثيرة بين المتكلمين وآثار النبوءة ويقع الجمع بينهما على هذا الاسلوب الذى قدرناه ثم مثل بمجيء الموت فى هيئة كبش أملح ثم بالاذكار والتلاوة ثم قال لأن ماظهر منها معان وتوجد يوم القيامة جواهر محسوسات لأنها توزن ولا يوزن إلا الجواهر ه وقد علمت من هذا ومن قول أبى على اليوسى أن قول المتكلمين انقلاب الحقائق محال ليس خاصا بأقسام الحكم العقلى خلافا لمن خصه بذلك وقوله ثم مثل بمجيء الموت الخ فى الابريز عن سيدى عبد العزيز أنه ملك يمثل فى صورة كبش ويذبح زيادة فى نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار والملائكة يحبون ذلك فانهم يقولون فى سجودهم اللهم اجعلنا نعمة لعبادك المؤمنين وسبباً فى رحمتهم ولا يعرف حق المؤمن إلا الملك ه بخ وسيأتى لش الخلاف فى الموزون يوم القيامة عند قول ظم ميزان (قوله) تنبيه لما فرغ من الكلام على ما يجب لله تعالى وما يستحيل ومايجوز وكان مظنة أنه يقال هل يجب على الله شيء أم لا عقد هذا التنبيه لبيان ذلك . (قوله) ولا يجب على الرب شيء الخ قال الجلال الدوانى الواجب إما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة أو ما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض آخر أو ما قدر الله على نفسه أن يفعله ولا يتركه وإن كان تركه جائزاً كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والأحاديث مثل قوله تعالى . ثم إن علينا حسابهم . وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى . ياعبادى إنى حرمت الظلم على نفسى . والأول باطل لأنه تعالى هو المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يتوجه إليه الذم أصلا على فعل من الأفعال وكذا الثانى لأنا نعلم إجمالا أن جميع أفعاله تتضمن الحكم والمصالح على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسأل عما يفعل وكذا الثالث لأنه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافى ماصرح به من جواز الترك وإن لم يقل به فات معنى الوجوب إذ يكون حينئذ محصله أن الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح ه وما قيل من أن عبارة ظم أفيد من كلام السبكى لأن ظم جمع بين نفى الوجوب والاستحالة بخلاف السبكى يقال عليه أن ظم عبر بالممكن فحسن منه أن يجمع بينهما بخلاف السبكى فعبر بشيء الذى هو أنكر النكرات فلا يحسن منه نفى الاستحالة بأن يقول ولا يجب على الرب شيء ولا يستحيل وتقدم أن المستحيلات على عدد الواجبات ولا معنى لتفسير شيء فى كلام السبكى بالممكن ثم الاعتراض عليه بأن كلامه قاصر ولم نقف على من فعل ذلك من شراحه وحواشيه مع أن المقصود بالذات عندهم الرد على المعتزلة كما أشار إليه ش وأما السمنية والبراهمة فلا يعتبر قولهم قال السعد فى شرح المقاصد

وكان حقاً علينا نصر المؤمنين فما تقتضيه رحمته إحساناً وتفضلا لا إيجاباً وإلزاما قلت وكذا حديث ابن عدى عن أبى هريرة مرفوعا حق على الله عون من نكح التماس العفاف عما حرم الله وأوجبت المعتزلة على الله أموراً ومنها اللطف بأن يفعل بعباده مايقربهم إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية من غير إلجاء ويرده قوله . ان ربى لطيف لما يشاء فلو كان واجباً لم تتعلق به المشيئة ومنها الثواب على الطاعة جزاء للعمل ويرده حديث مامنكم من أحد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا أنت يارسول الله قال ولا أنا إلا أن يتغمدنى الله برحمة منه وفضل رواه الشيخان قال الامام فى النظامية ومن أدلة ذلك أن عبادات العباد لاتفى بالنعم المتواترة عليهم الناجزة فكيف يحكم العقل باستحقاق ثواب على عمل

المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج إليها كالبراهمة يعنى ولم يحكموا باستحالتها كما يأتى عند قول ظم يجب للرسل الخ (قوله) عقلا أى من جهة العقل بحيث صار لابد من فعل الاستحالة على الحسن الذاتى وليس المراد بوجوبه أن يفعله ولا بد مع كونه جائز الترك لأنه ليس ح انقلاب حقيقة الممكن لأنه صار الوجوب عرضياً ولا ضرورة فى صيرورة الممكن واجباً عرضياً (قوله) فكيف يجب لهم عليه الخ قال الكمال أى كيف يجب للمخلوقين المملوكين له تعالى بجعله هوياتهم وأفعالهم بعملهم المستحق عليهم أجرا ورعاية مصلحة فضلا عما هو الأصلح هـ‍ بخ (قوله) لا إيجابا والزاما زاد البنانى على أن الوجوب فى ذلك إنما نشأ من وعده بذلك أن الله لايخلف الميعاد (قوله) قلت وكذا حديث الخ يعنى وكذا قوله تعالى : كتب ربكم على نفسه الرحمة. وما أشبه ذلك (قوله) وأوجبت المعتزلة الخ المراد بالوجوب عليه عندهم أنه يفعله ولابد للحسن الذاتى الذى اشتمل عليه الفعل فلا يسوغ تركه بحسب الحكمة وليس معناه توجه الأمر الجازم عليه تعالى بحيث يكون هناك طالب غير الله طلب منه الأمر وليس معناه أيضا الحاق الضرر له تعالى بتقدير الترك لما وجب عليه كما هو شأن الواجبات لأنه تعالى منزه عن النفع والضرر (قوله) ومنها اللطف الخ استدلوا على ذلك بأن ترك اللطف يوجب انتفاء غرض التكلف والالازم نقص الغرض لأن المكلف بالكسر إذا علم أن المكلف بالفتح لايطيع إلا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقصا لغرضه ولا يخفى أن مبنى هذا الاستدلال على أن أفعاله تعالى معللة باغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل يقال إن هذا إنما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية ومايقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية أعم من ذلك وقوله بأن يفعل الخ الباء للتصوير فاللطف هو الفعل الذى يعلم الله أن العبد يطيع عنده (قوله) ومنها الثواب الخ المعتزلة قالوا بالوجوب العقلى فيه بناء على مذهبهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين وأن العبد يخلق أفعاله الاختيارية والحكماء قالوا بالايجاب الذاتى وأن الثواب نشأ عن الذات العلية بطريق التعليل بناء على أصلهم الفاسد أن الذات العلية علة للأفعال قال البيجورى عند قول الجوهرة

وقع عوضاً عن نعيم أوتيه العبد فى الدنيا قال الأسيوطى قلت وفى معنى ذلك حديث لو أن رجلا يجر على وجهه من يوم ولد الى أن يموت فى مرضات الله لحقره يوم القيامة رواه أحمد وحديث أن الرجل ليجىء يوم القيامة بعمل لو وضع على جبل لأثقله فتقوم النعمة من نعم الله فتكاد تستنفذ ذلك كله لولا ما يتفضل الله من رحمته رواه الطبرانى فى الأوسط ﻫ وأما قوله ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون فالباء للسببية الجعلية الشرعية على وجه التفضل والاحسان لا السببية العقلية أو الباء للعوض وهى معاوضة على وجه ومنها العقاب على الكبائر والخلود فى النار لمن مات دون توبة ويرد عليهم اطلاق العفو فى آيات وأحاديث كقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء

فان يثبنا فبمحض الفضل البيت معنى الفضل المحض الاعطاء عن اختيار كامل لا عن إيجاب بحيث يثبنا ولا اختيار له فى الاثابة أبداً لكونه علة تنشأ عنها معلولاتها من غير اختيار لها كما يقوله الحكماء ولا عن وجوب بحيث تصير الاثابة مستحقة لازمة يقبح عليه تعالى تركها فيثبنا باختياره لكن مع الوجوب كما يقوله المعتزلة فمذهب أهل السنة أن اثابته لنا بالفضل الخالص غير مشوب بالايجاب ولا وجوب فقولنا بالفضل رد لكلام الحكماء وقولنا الخالص رد لكلام المعتزلة (قوله) ومنها العقاب على الكبائر والخلود فى النار الخ هما مسألتان جمعهما ش هنا لكن استدل على كل واحدة على حدتها وبدأ بالاستدلال على الأولى ثم ذكر ما استدل به المعتزلة على الثانية بقوله وأما آية فجزاؤه الخ والمسألة الأولى ترجمتها بعضهم بمسألة عقاب العصاة وبعضهم بمسألة وعيد الفساق وكثير من المؤلفين يجمعها مع مسألة الثواب ويجعل ذلك مسألة واحدة ولكن ش لما خص الكلام بالكبائر عطف الخلود فى النار على العقاب لأنه عقاب مرتكب الكبيرة الذى لم يتب عند المعتزلة وإنما أوجبت المعتزلة العقاب على الله تعالى لما مر فى وجوب الثواب وأما وجوب الخلود فى النار لأهل الكبائر وهى المسألة الثانية فلقولهم أن العمل جزء من الايمان فهو مركب عندهم من الاعتقاد والنطق والعمل فمن ترك العمل فليس بمؤمن لفقد جزء من الايمان لأن الماهية المركبة تنعدم بانعدام جزء منها ولا كافر لوجود التصديق القلبى فهو عندهم منزلة بين المنزلتين ويخلد فى النار ويعذب أقل من عذاب الكفار وأنظر تأليفنا فى كلمة الشهادة (قوله) كقوله تعالى . إن الله الآية. قال الخازن فى هذه الآية رد على المعتزلة والقدرية حيث قالوا لا يجوز فى الحكمة أن يغفر لصاحب كبيرة وعند أهل السنة أن الله تعالى يفعل ما يشاء لا مكره له ولا حجر عليه ويدل لذلك أيضا ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما كنا على عهد رسول الله ﷺ اذا مات الرجل على كبيرة قلنا انه من أهل النار حتى نزلت هذه الآية فامسكنا عن ذلك وقال ابن عباس لعمر بن الخطاب ياأمير المؤمنين الرجل يعمل من الصالحات لم يدع شيئا من الخير إلا عمله غير أنه مشرك قال عمر هو فى النار فقال ابن عباس الرجل

وحديث الصحيحين . أتاني جبريل فقال لى من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق وخص المعتزلة عموم تلك الآية والأحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة

لم يدع شيئا من الشر إلا عمله غير أنه لم يشرك بالله فقال عمر الله أعلم قال ابن عباس انى لأرجو كما أنه لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب فسكت عمر وعن على كرم الله وجهه ماجاء فى القرآن أحب الى من هذه الآية أخرجه الترمذى وقال حسن غريب وفى مسلم عن جابر جاء رجل الى النبى ﷺ فقال يارسول الله ماالموجبات فقال : من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ومن مات يشرك بالله دخل النار هـ وقال البيضاوى بعد قوله تعالى : (لمن يشاء) . مانصه تفضلا واحسانا وعلقه المعتزلة بالفعلين على معنى أن الله لا يغفر الشرك لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل إذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة أولى منه ونقض لمذهبهم فان تعليق الأمر بالمشيئة ينافى وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها بالآية كما هى حجة عليهم فهى حجة على الخوارج الذين زعموا أن كل ذنب شرك وأن صاحبه مخلد فى النار هـ (حكاية لطيفة) حكى عن أبى العباس بن سريج أنه رأى فى مرضه فى منامه كأن القيامة قدقامت واذا الجبار سبحانه يقول أين العلماء قال فجاؤا فقال لهم ماذا عملتم فيما علمتم قال فقلنا يارب قصرنا وأسأنا قال فعاد السؤال كأنه لم يرض بالجواب وأراد جوابا آخر فقلت أما أنا فليس فى صحيفتى شرك وقد وعدت أن تغفر مادون ذلك فقال اذهبوا فقد غفرت لكم ومات بعد ذلك بثلاثة أيام هـ ذكرها فى الاحياء للغزالى (قوله) أتانى جبريل كذا فى رواية عن أبى ذر من رواية معمر بن سويد عنه وروى عنه أبو الأسود الديلى أنه قال أتيت النبى ﷺ وهو نائم على ثوب أبيض ثم أتيته فاذاهو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فجلست اليه فقال . ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة قلت وان زنى قال وان زنى وان سرق قال فى الرابعة وان زنى وان سرق رغما على أنف أبى ذر قال فخرج أبو ذر يقول وان رغم أنف أبى ذر هـ بخ قال عياض هذا على ماتقدم من أن العاصى فى المشيئة وأنه ان نفذ فيه الوعيد لابد له من دخول الجنة وما يقتضيه الحديث من أمر العصاة مؤول قال الأبى وفى الحديث ان الكبائر لا تحبط الاعمال لأن القائل بالاحباط يحيل دخول الجنة لمن هذه صفته هـ قلت وبهذا الاعتبار رد به ش على المعتزلة وإلا فقوله فى الحديث دخل الجنة لا ينافى ثبوت العقاب قبل دخولها كما تقدم عن عياض وتكرير أبى ذر السؤال استبعاداً وتعجباً من دخول الجنة مع اتصافه بما ذكر قال القرطبى وإنما استبعده لحديث لا يزنى الزانى وهو مؤمن والرغم مصدر وفى رائه الحركات الثلاث وروينا الحديث بالفتح وهو التراب فمعنى أرغم الله أنفه ألصقه بالتراب قال الأبى هذا معنى اللفظ لغة ثم استعمل مجازاً فى الذل فأرغم الله أنفه أذله من اطلاق السبب على المسبب وقيل انه

وتمسكوا بالآيات والأحاديث الواردة فى وعيد العصاة وأجيب بأنها انما تدل على الوقوع لا الوجوب المدعى لهم ثم انا نخصص عمومها بغير الذنب المغفور فآل الامر الى أنهم يخصصون عمومات الوعد ونحن نخصص عمومات الوعيد ويرجح مذهبنا على ماعلم من سعة رحمة الله وقوله سبقت أو غلبت رحمتى غضبى فتخصيص عمومات الوعيد بالوعد أولى من العكس على أن بعضهم جوز الخلف فى الوعيد وقال انه كرم وعليه قول ابن نباتة فى صدر خطبة الحمد لله الذى اذا وعد وفى واذا توعد تجاوز وعفا وتناظر أبو عمرو بن العلاء مع عمرو بن عبيد المعتزلى فى مسألة العفو عن الكبائر من غير توبة فقال عمر بن عبيد لا يجوز الخلف على الله فقال الخ أبو عمرو بن العلاء من العجمة أوتيت الخلف فى الوعد قبيح وفى الوعيد كرم ألا ترى قول الشاعر :

مأخوذ من المراغمة وهى الاضطراب والتحير ومنه . يجد فى الأرض مراغما أى مهربا واضطرابا فى المعنى على الأول وانذل أنف أبى ذر وعلى الثانى ان اضطرب قال عياض والكل على وجه المجاز والايماء فى الكلام وإلا فأبو ذر لا يكره أن يرحم الله عباده ه (قوله) بالصغائر أى مطلقا مع التوبة أو بدونها ويرد عليهم أن تخصيص المغفرة فى آية . ان الله لا يغفر أن يشرك به الآية . فمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده نظم القرآن لأن الكفر أيضا مغفور بالتوبة قاله العصام على شرح العقائد والبيجورى على الجوهرة وخالف فى ذلك الماتريدية كما يأتى (قوله) وتمسكوا أى فى مذهبهم أو فى تخصيص الآيات والأحاديث بوجهين كما فى شرح العقائد الأول ذكره شهنا والثانى يأتى له فى قوله . ومما استدل به الخ وقوله الواردة الخ هى الآتية له فى قوله . وأما آية الخ وقوله بالوعد أى بسبب عمومات الوعد التى فى آيات وأحاديث (وقوله) على أن بعضهم الخ هم الاشاعرة ومن تبعهم كما فى الخيالى والعصام على النسفية وقوله عن عمرو بن عبيد لا يجوز الخلف الخ هو كلام حق شاهده من الكتاب والسنة ولكن أريد به باطل لأنه أراد العفو عن صاحب الكبيرة وحاصل جواب أبى عمرو بن العلاء الفرق بين الخلف فى الوعد فلا يجوز وعليه تحمل الآيات والأحاديث الدالة على أن الله تعالى لا يخلف الميعاد وبين الخلف فى الوعيد فيجوز لأنه مقتضى الحكم والكرم كما يقوله الاشاعرة (قوله) من العجمة أتيت هكذا بالواو مبنى للمفعول والفاعل المحذوف هو الغلط المدلول عليه بالسياق أى جاءك هذا الغلط من العجمة التى غلبت عليك ولو كنت عربياً لم يقع لك هذا الغلط ويلتبس عليك الأمر وهذه العبارة شائعة عندهم يقولون فلان أوتى من قبل كذا أى جاءه الأمر الذى يكرهه من جهة كذا وهو لا يشعر به وح فلا حاجة إلى جعل الكلام فيه تقديم وتأخير وحذف مضاف وهمزة الاستفهام أى مآتيت من بلد العجمة فانه مع برودته ففيه غاية التكلف قوله لقول الشاعر هو عامر بن الطفيل وقبل البيت :

وانى اذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

قال السعد فى شرح النسفية والمحققون على خلاف هذا كيف وهو تبديل القول وقد قال تعالى . مايبدل القول لدى قلت وهذا القول قريب من مذهب المرجئة الاأن المرجئة يقطعون بتخلف الوعيد ويحملون ماورد من الكتاب والسنة فى ذلك على الزجر ويزعمون أنه لايضرمع الايمان معصية وهو

ولا يرهب ابن العم ماعشت صولتى ويأمن منى صولة المتهدد

(قوله) كيف وهو تبديل الخ قال العصام يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس أخبار حتى يكون الخلف فيه تبديل للقول وقد قيل فى الوعيد تضمر المشيئة لأنه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضى فيه القول البيت هـ وأصله للخيالى وفى البيجورى على الجوهرة اعترض تخلف الوعيد بلزوم مفاسد كثيرة كالكذب فى خبره تعالى وتبديل القول وتجويز عدم خلود الكافر فى النار وهو خلاف ماقامت عليه الأدلة وأجيب عن الأول بأن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أن يبنيه على المشيئة وعن الثانى بأن الممنوع إنما هو تبديل القول فى وعيد الكفار أومن لم يرد الله العفو عنه وعن الثالث بأن جواز تخلف الوعيد فيما إذا كان واردا فيما يجوز العفو عنه فلا ينافى خلود الكفار فى النار فانه لايجوز العفو عن الكفر لقوله تعالى . إن الله لايغفر أن يشرك به . هـ والجواب عن الايراد الأول يغنى عن الجواب عن الايراد الثانى لأنه إذا بنى الخبر على المشيئة فلا كذب ولا تبديل وقد اقتصر السعد على تبديل القول وأجاب عنه الخيالى والعصام بالجواب الأول كما مر ثم قال البيجورى وذهب الماتريدية إلى أنه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد ولا يرد على ذلك أن الوعيد يتخلف فى المؤمن المغفور له لأن الآيات الواردة فى عموم الوعيد مخرج منها المؤمن المغفور له وأما غيره فلا بد من نفوذ الوعيد فيه فقولهم لا بد من نفوذه ولو فى واحد الآتى فى قوله .

وواجب تعذيب بعض ارتكب كبيرة ثم الخلود مجتنب

إنما يظهر على كلام الماتريدية وينبنى على الخلاف بين الطائفتين أنه يصح على قول الأشعرية أن يقال اللهم اغفر لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم ولا يصح على قول الماتريدية فظهر أن الخلاف حقيق وأن جعله بعضهم لفظياً هـ وقد كنت قبل هذا الوقت بكثير كتبت على قوله أن الوعيد يجوز تخلفه مانصه تحرير هذه المسألة والله أعلم باعتبار الدليل الشرعى أن يقال الذين ورد فيهم الوليد اما كفار أو من عصاة المؤمنين أما الكفار فلا سبيل إلى القول بجواز تخلف الوعيد فيهم مع موتهم على الكفر سواء نظرنا إلى المجموع أو إلى كل واحد وأما عصاة المؤمنين فلا يجوز أن يقال بتخلف الوعيد فى جميعهم لأن مما يجب اعتقاده نفوذ الوعيد فى طائفة منهم ثم يدخلون الجنة بعد ذلك كما دلت عليه أحاديث كثيرة ونص عليه غير واحد من المتكلمين وأما بالنظر إلى كل واحد بخصوصه فيجوز فيه تخلف الوعيد العام

إلحاد وعلى جواز تخلف الوعيد فيجب اعتقاد نفوذه فى طائفة من عصاة المؤمنين ويجب اعتقاد أنهم لايخلدون بل منهم من يخرج بشفاعة شافع مع ايمانه ومنهم من يخرج بمجرد ايمانه واما آية فجزاؤه جهنم خالداً فيها فلم يقل فله جهنم بل قال فجزاؤه أى مستحقه ذلك ولا يلزم من استحقاق الشيء حصوله وقد دلت النصوص على أنه لايخلد من فى قلبه أدنى أدنى حبة خردل من إيمان قال البيضاوى

الشامل له ولغيره من العصاة فان ورد نص بتعذيب بعض الأشخاص من العصاة وجب اعتقاده ولا يجوز القول بجواز تخلف الوعيد فيه كما ورد فى جهينة أنه آخر من يخرج من النار ويدخل الجنة (قوله) وعلى جواز تخلف الخ هكذا فى نسخة المطبعة وهى الصواب ووقع فى نسخة المحشى وعلى عدم جواز الخ بزيادة عدم فاعترض على ش بما من أن نفوذ الوعيد فى طائفة من المؤمنين مما يجب اعتقاده (تتمة) وعد الله للمؤمنين بالثواب والجنة لا يتخلف لقوله تعالى . وعد الله لايخلف الله وعده . وقوله . إن الله لايخلف الميعاد . أى الوعد كما قاله بعض المفسرين فلو تخلف إعطاء الموعود به لزم الكذب واللازم باطل فكذا الملزوم فالخلف فى الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه اتفاقا بين الأشعرية والماتريدية قال بعض شراح الجوهرة عند قوله . ومنجز لمن أراد وعده . لكن الثواب على الطاعة تفضلا منه وإحسانا مشروط بقبولها كما هو معلوم (قوله) وأما آية فجزاؤه الخ هذا مما استدل به المعتزلة على المسألة الثانية وهى الخلود فى النار لصاحب الكبيرة الذى لم يتب منها وأول الآية ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم الآية : وأشار الشيخ عبد السلام عند قول ظم . ثم الخلود مجتنب إلى محل النزاع فقال المكلف اما كافر فهو مخلد فى النار إجماعا ويختص المنافق بالدرك الأسفل واما مؤمن لم يذنب قط كالأنبياء فهو مخلد فى الجنة إجماعا واما مذنب تائب فهو فى الجنة قطعا أو ظنا واما مذنب لم يتب والذنب صغيرة فهو فى المشيئة أى بناء على غفران الصغائر باجتناب الكبائر غير قطعى أو كبيرة فهو محل النزاع والصواب أن حكم المؤمن الفاسق الخلود فى الجنة اما ابتداء بالعفو أو الشفاعة واما بعد التعذيب والله أعلم هـ وقوله فهو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة ونازعه الخوارج فى الصغائر أيضاً وفى جمع الجوامع والفسق لايزيل الايمان والميت مؤمناً فاسقا تحت المشيئة إما أن يعاقب ثم يدخل الجنة وأما أن يسامح بمجرد فضل الله تعالى مع الشفاعة هـ (قوله) أى مستحقه الخ ذكر ش أجوبة ثلاثة عن الآية هذا أولها ونحوه فى الخازن عن بعضهم قال هى جزاؤه فان شاء الله أن يتجاوز عن جزائه فعل والثانى قوله إما مخصوص الخ ولا شك أن من استحل قتل النفس التى حرم الله فهو جاحد كافر مخلد فى النار بسبب كفره إن مات مصراً على ذلك وقوله ويؤيده الخ ظاهر كلام الخازن أن هذا جواب آخر مغاير لما قبله لأنه قال وأجاب أهل السنة بأن الآية نزلت فى كافر قتل مسلما فتكون الآية على هذا مخصوصة وقيل هذا الوعيد لمن قتل مسلماً مستحلا لقتله وحاصل قصة مقيس

هو عندنا اما مخصوص بالمستحل له كما ذكره عكرمة وغيره ويؤيده أنه نزل فى مقيس بن صبابة وجد أخاه هشاما قتيلا فى بنى النجار ولم يظهر قاتله فأمرهم رسول الله ﷺ أن يدفعوا ديته فدفعوها اليه ثم حمل على مسلم فقتله ورجع الى مكة مرتداً أو المراد بالخلود المكث الطويل فان الدلائل متضافرة على أن عصاة المؤمنين لا يدوم عذابهم ه واما قوله . ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله ناراً خالداً فيها . فهى عندنا فى الكافر بدليل العموم فى قوله حدوده لان الجمع المضاف لمعرفة يعم والكافر هو المتعدى لجميع الحدود ومما استدل به المعتزلة على أن الكبيرة لا تغفر بلا توبة أن صاحبها إذا علم أنه

أنه وجد أخاه هشاما بعد اسلامهما قتيلا فى بنى النجار فأخبر النبى ﷺ بذلك فأرسل معه رجلا من بنى فهر إلى بنى النجار وأمرهم بدفع القاتل إلى مقيس ان علموه وإلا دفعوا الدية فقالوا ما نعلم له قاتلا ودفعوا له مائة من الابل فرجعا إلى المدينة فوسوس الشيطان له حتى قتل الفهرى سخرة وساق الابل ورجع إلى مكة كافراً وقال فى ذلك .

قتلت به فهراً وحملت عقله سراة بنى النجار أرباب قارع
وأدركت ثارى واضطجعت موسرا وكنت الى الأصنام أول راجع

وقد استثناه النبى ﷺ يوم فتح مكة ممن أمنه من أهلها فقتل وهو متعلق باستار الكعبة ه من الخازن (قوله) أو المراد المكث الخ هذا جواب ثالث أو رابع على ما مر عن الخازن وأشار إلى هذا الجواب أيضاً بقوله وقيل إن الخلود لا يقتضى التأبيد بل معناه دوام الحالة التى هو عليها ويدل عليه قول العرب للايام خوالد . وذلك لطول مكثها لا لدوام بقائها وإذا ذكر الخلود فى حق الكافر قرنه بذكر التأبيد نحو خالدين فيها أبداً فمعنى الخلود المذكور فى الآية أن الله تعالى يعذب قاتل المؤمن عمداً فى النار الى حيث يشاء الله تعالى ثم يخرجه منها برحمته فقد ثبت فى أحاديث الشفاعة الصحيحة اخراج الموحدين من النار ه بخ ثم إن هذه الأجوبة على القول بأن هذه الآية محكمة وبه قال ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت ومن تبعهم وذهب الأكثر الى أنها منسوخة واختلفوا فى ناسخها فقيل الآية التى فى سورة الفرقان ، وهى : والذين لا يدعون مع الله إلها آخر الآية واعترض بأن هذه الآية نزلت قبل سورة النساء والمقتدم لا ينسخ المتأخر والصواب أن ناسخها قوله تعالى . إن الله لا يغفر أن يشرك به الآية . (قوله) والكافر هو المتعدى الخ وذلك لأن أفعاله كلها معاص وذنوب بسبب كفره ولا مباح بالنسبة إلى أفعاله فضلا عن أن تكون قربة قال سيدى عبد العزيز الدباغ رضى الله عنه لا يحرك العبد رجله مثلا إلا بنى له قصر فى الجنة أو فى النار ولا يختلج فى باطنه عرق حالة نومه إلا بنى له قصر وإذا كان هذا فى الأفعال التى لا يقصدها فما ظنك بالتى يقصدها فقال له تلميذه العلامة المحقق صاحب الابريز وكيف يبنى له القصور على الأفعال التى لا يقصدها فقال المعتبر فى ذلك الحالة التى

لا يعاقب كما تزعمون كان تقريراً له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافى حكمة ارسال الرسل والجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد يرجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجراً قال التفتازانى ومن البين فى مذهبنا من كون العاصى فى المشيئة حديث البخارى وغيره عن عبادة بن الصامت أن النبى ﷺ قال . بايعونى على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيد وأرجلكم ولا تعصونى فى معروف فمن وفى منكم فأجره على الله ومن

يرجع اليها الشخص عند القصد فهى السبب فى بناء القصور سواء كان له قصد أم لا فالحالة التى يرجع إليها الكافر حالة قصده هى كفره وطغيانه فهى المعتبرة فى بناء قصوره على أى حالة صدرت منه أفعاله والحالة التى يرجع اليها المؤمن حالة قصده هى حالة إيمانه ومحبته للنبى ﷺ فهى السبب فى بناء قصوره قال ابن مبارك وهذه مسألة جليلة طال نزاع العلماء فيها حيث تكلموا على الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم لا فانهم اختلفوا هل يجرى هذ الخلاف فى أفعاله المباحة فقالت طائفة إنه يجرى فيها وانه لا مباح عند الكفار اصلا لأن الاباحة حكم شرعى من نبينا ﷺ إذ شرائع غيره منسوخة بشرعه وهم لم يؤمنوا به ويزعمون أنهم غير داخلين فى شرعه فلزمهم أنهم لم يدخلوا تحت الاباحة الشرعية وإلى هذا ذهب المحققون كتقى الدين السبكى وهو الذى يظهر لنا صوابه فتكون أفعال الكفار كلها ذنوب وعليه كلام الشيخ رضى الله عنه (قوله) ومما استدل به الخ تقدم أن هذا هو الثانى عند السعد مما تمسكوا به (قوله) فهو كفارة الخ فيه دليل على أن الحدود كفارات اى إقامة الحد بمجرده من غير توبة كفارة لذات الذنب وأما بالنسبة لترك التوبة منه فلا يكفرها الحد لأنها معصية وعليها يحمل قول جمع إن إقامة الحد ليست كفارة بل لابد معها من التوبة وقوله تعالى فى المحاربين : لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب أليم . لا ينافى ذلك لأنه ذكر عقوبتهم فى الدارين ولا يلزم اجتماعهما قاله ابن حجر الهيثمى فى شرح حديث . اتق الله حيث ما كنت من الأربعين النووية واختلف فى تكفير الكبائر بالأعمال دون توبة على قولين قال سيدى المهدى على حديث . ومن صلى على ألف مرة حرم الله جسده على النار مانصه قد جاءت أحاديث تقتضى ذلك كالحج فقال قوم كل ماجاء فى ذلك فهو فى الصغائر وإنها مقيدة بحديث ما اجتنبت الكبائر قال ابن مرزوق المعتقد السنى أن الكبائر لا تمحوها إلا التوبة وفضل الله تعالى هذا نص أئمتنا المتكلمين قاطبة كالباجى وابن عبد البر وابن العربى وعياض وجماعة ولا يخفى على من شدا طرفا من علم الشريعة وغذى بشىء من لباب السنة ان تلك الأحاديث انما هى فى الصغائر حملا لمطلقها على مقيدها وهو قوله ﷺ ما اجتنبت الكبائر وإن القول بالموازنة والاحباط مذهب اعتزالى وإنما يحمل تلك الأحاديث على الاطلاق من لا علم عنده بما يعتقد ولا أخذ العلم عما اليه شرعا يستند وإنما علمه من

أصاب من ذلك شيئاً فعوقب فى الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله فهو الى الله ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه فبايعناه على ذلك فهذا لا يتأتى لهم حمله على الصغائر لأن الزنى وما ذكر معه من الكبائر وان حملوه على من تاب قلنا التائب مقطوع بالمغفرة له أو مظنون له بها إجماعا وعبارة الحديث تقتضى استواء الأمرين فلا تحمل على التائب اذ لا قائل باستواء الأمرين فى حقه

الصحف المذمومة شرعا المستحق عليه فى الفروع الأدب الوجيع وطول السجن كما نص عليه سحنون وغيره فكيف فى الأصول والمعتقدات ه وكذا أنكر ابن عبدالبر على القائل بذلك قال ويرد عليه الحث على التوبة فى آيات كثيرة فلو كانت الحسنات تكفر جميع السيآت ما احتيج الى التوبة وحكى ابن العربى وغيره الاجماع على عدم تكفير الكبائر بالحسنات لكن اعترضه ابن دقيق العيد وكذا الشيخ زروق فى شرح الرسالة قال وفيه نظر وظواهر الأحاديث تقتضى خلاف ذلك سيما حديث ان الله غفر لأهل عرفات وضمن عنهم التبعات وهو حديث صحيح ه وصرح قوم آخرون بجواز تكفير الكبائر أيضا منهم ابن المنذر وأبو نعيم الأصبهانى نقله عنه ابن حجر فى فتح البارى مفسراً به حديث الترمذى وغيره من قال أستغفر الله العظيم الذى لا إله الا هو وأتوب اليه غفرت ذنوبه وإن فر من الزحف ومشى على ذلك فى كتابه المرضى وكذا السيوطى والقاضى عياض والقرطبى والأبى وغير واحد وقد ألف فى هذه المسألة الشيخ أحمد بابا ونقل نصوص هؤلاء وغيرهم ثم قال وأقول الذى يتبادر للفهم ويظهر للنظر القول بجواز غفران الكبائر أيضا لأمور أحدها ما ثبت من قواعد أهل السنة أن الله تعالى يغفر من يشاء بلا توبة منه وح فلا مانع من أن يجعل الله سبب نجاة من شاء من العصاة عملا صالحا يعمله أو قولا يقوله سيما التى جاءت الأخبار أنها تكفر الذنوب ثانيها ما قاله الائمة أن ظواهر الشرع هى الجادة عنه اختلاط الاراء واشتباك الأقوال ان لم تخالف الأدلة العقلية ولا شك أن ما جاء من الأحاديث من تكفير الأعمال للذنوب كثيرة جداً ثم ذكر أن جماعة ألفوا فى الخصال المكفرة لما تقدم وتأخر من الذنوب من حفاظ المتأخرين ثم قال وليس رد جميع الأحاديث الواردة فى ذلك لحديث ما اجتنبت الكبائر والحكم عليها بالتقييد بينا سيما ما لا يمكن تقييده بوذكر أحاديث من ذلك ثم ذكر تأويل حديث ما اجتنبت الكبائر ثم ذكر وجودها أخر فى تقوية هذا القول قال سيدى المهدى . والذى يظهر أن خلافهم لم يتوارد على محل واحد وأن المانعين لتكفير الكبائر بالحسنات أرادوا مطلق الحسنات التى فى قوله تعالى إن الحسنات يذهبن السيآت ونحوه وإن المجيزين لتكفير الكبائر بالأعمال أرادوا ما ورد فيه نص بتكفيرها لها أو من شاء الله أن يغفر ذنوبه بسبب عمل صالح ومن قاعدة السنة إن الله تعالى يغفر ذنوب من يشاء بلا توبة فضلا منه ورحمة ومنه غفرانه له بسبب العمل الذى عمله ه بخ فظاهره أن الخلاف لفظى وبحث فيه بعض المتأخرين

(فائدة) اتفق العلماء على أن الجن يعاقبون على الكفر والمعاصى . ويدخلون النار لقوله تعالى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين . يامعشر الجن الى قوله قال النار مثواكم . وانا منا المسلمون الى قوله فكانوا لجهنم حطبا واختلفوا فى ثوابهم على الايمان والطاعات فقيل لاثواب لهم إلا النجاة من النار

بأن القائلين بالعموم يقولون به فيما نص فيه الشارع على العموم وفيما ورد مطلقا حملا للفظ على ظاهره بل بعضهم يقول به حتى فيما ورد مقيداً باجتناب الكبائر ويؤوله بأن المراد بها أنواع الشرك كاليهودية والنصرانية والمجوسية والقائلون بالتخصيص يقولون به فيما ورد مقيداً باجتناب الكبائر وفيما ورد مطلقا حملا للمطلق على المقيد ومنهم من يقول به فيما ورد فيه التنصيص على العموم ويؤوله وعليه فالخلاف حقيقى قال نعم الذى ينبغى عدم الخلاف فيما ورد فيه نص صريح بالتخصيص فان الأولى أن يتبع فيه النص ويعمل بمقتضاه وقوفا مع الوارد والتأويل فى ذلك تعسف ه لكن قوله نعم الذى ينبغى الخ هو رجع لما قاله سيدى المهدى من التوفيق تأمل إلا أن يجعل ذاك قولا ثالثا بالتفصيل (قوله) على أن الجن الخ قال الخازن . اختلف فى وجود الجن فأنكره بعض الفلاسفة واعترف بعضهم بوجودهم وسموهم بالأرواح السفلية وأما جمهور الملل وإتباع الرسل فقد اعترفوا بوجودهم لكن اختلفوا فى ماهيتهم فقيل هم حيوان هوائى يتشكل بأشكال مختلفة . وقيل جواهر ليست بأجسام ولا أعراض تختلف بالماهية لكن تجمعهم صفة واحدة وهى كونهم حالون فى الحيز موصوفون بالطول والعرض والعمق ينقسمون إلى لطيف وكثيف وعلو وسفلى يتشكلون بأشكال مختلفة بقدرة الله تعالى وقيل أجسام متساوية فى تمام الماهية وليست البنية شرطاً للحياة وهذا قول الأشعرى ومن تبعه وشد تأويل المعتزلة فأنكروا وجودهم وقالوا البنية شرط للحياة ولا بد من صلابتها حتى تكون قادرة على الأفعال الشاقة وهذا قول منكر صاحبه ينكر فوق العادة وما ثبت وجوده بالكتاب والسنة ثم ذكر الخلاف هل رآهم النبى ﷺ ثم قال والحاصل من الكتاب والسنة العلم القطعى بوجودهم وأن النبى صلى الله عليه وسلم مرسل إليهم أيضاً فمن دخل دينه فهو من المؤمنين ومعهم فى الدنيا والآخرة والجنة ومن كفر فهو من الشياطين والنار مستقره ه وفى اليواقيت للشعرانى أنه يجب بوجودهم لاجماع أهل السنة سلفا وخلفا على اثباتهم مع نطق القرآن وجميع الكتب بهم وفيها أيضاً أن ابليس ليس بأبى الجن لأنهم كانوا قبله وقال إن شخصاً منهم جاءه ليلا فى صورة كلب بنيف وسبعين سؤالا فى التوحيد فأجابه عنها وسمى ذلك الكتاب كشف الحجاب والران على أسئلة الجان وفى حياة الحيوان سميت الجن بذلك لأنها تتقى ولا ترى روى الطبرانى باسناد حسن عن أبى ثعلبة أن النبى ﷺ قال الجن ثلاثة أصناف فصنف له أجنحة يطيرون بها وصنف حيات وصنف يحلون ويرحلون ورواه الحاكم وقال صحيح الاسناد ه (قوله) ويدخلون النار الخ ولكن يعذبون بالزمهرير لا بالنهار

وأنهم يصيرون ترابا كغير العاقل من الحيوانات لاقتصارهم على النجاة فى قولهم أجيبوا داعى الله الى قوله ويجركم من عذاب أليم وبه قال أبو الزناد وأبو حنيفة وغيرهما وقيل يثابون وعليه مالك والشافعى وأحمد لقوله تعالى ولكل درجات مما عملوا . واستدل ابن القاسم له بقوله فأولئك تحروا رشدا . وليس بنص جلى فى ذلك خلافا لابن رشد وعلى اثابتهم فالجمهور على أنهم يدخلون الجنة أخذا بالعمومات وربما يلوح لذلك قوله تعالى . لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان أى الى أن يطمثهن القريقان عند دخولهم الجنة وعلى دخولهم فقال الضحاك يأكلون ويشربون وقال مجاهد لا ويلهمون من

الحارة لأنها طبعهم ومنها خلقوا فلا يضرهم أنظر الابريز (قوله) واختلفوا فى ثوابهم الخ الصواب ماقاله الأئمة الثلاث كما يأتى له قياساً على عقابهم على الكفر والمعاصى ولظواهر النصوص الشاملة لهم ولغيرهم كالآية التى عند ش وقوله تعالى : ولمن خاف مقام ربه جنتان . جنة للخائف الأنسى وجنة للخائف الجنى هـ وفى حياة الحيوان ان الجهور استدلوا بهذه الآية اى لأن الخطاب فيها للفريقين (قوله) فى قولهم اجيبوا الخ أول الآية ياقومنا اجيبوا داعى الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم . والمراد بداعى الله نبينا ﷺ لأنه لايوصف بهذا غيره وفيه دليل على انه مبعوث لهم قال مقاتل لم يبعث الله نبيا للانس والجن قبله هـ الخازن (قوله) وأبو حنيفة الخ قال شيخنا المحشى تبع ش البيضاوى مع أن صاحب روح البيان بحث معه بأن النسفى نقل عن أبى حنيفة أنه توقف فى كيفية ثواب الجن لأنه نفاه فالصواب حذف ابى حنيفة هـ قلت الذى فى تفسير النسفى فى الآية هو مانصه قال أبو حنيفة لاثواب لهم إلا النجاة من النار ونحوه فى تفسير الخازن وقال فى حياة الحيوان وخالف ابو حنيفة والليث فقالا . ثواب المؤمنين منهم ان يجاروا من النار وخالفهما الأكثر حتى أبو يوسف ومحمد بن الحسن وليس لهما حجة سوى قوله تعالى . ويجركم من عذاب أليم وقوله تعالى . فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخساً ولا رهقا قالا فلم يذكر فى الآيتين إلا النجاة من النار والجواب من وجهين احدهما ان الثواب مسكوت عنه والثانى ان ذلك من قول الجن ويجوز ان يكونوا لم يطلعوا إلا على ذلك وخفى عنهم الثواب هـ (قوله) وقيل يثابون الخ قال الخازن هذا هو الصحيح وهو قول ابن عباس وإليه ذهب مالك وابن ابى ليلى (قوله) وربما يلوح له الخ قال إرطاة بن المنذر سألت ضمرة بن حبيب هل للجن ثواب فقال نعم وقرأ لم يطمثهن الآية قال فالانسيات للانس والجنيات للجن هـ والطمث الجماع بالتدمية اى لم يدمهن بالجماع انس ولا جان وقيل الطمث الجماع سواء كان لبكر أو ثيب وقيل معناه لم يمسهن . ومنه قول الفرزدق .

خرجن إلى لم يطمثن قبل وهن أصح من بيض النعام

اى لم يمسهن وسئل ابن عباس هل يدخل الجن الجنة فمكث سبعة ايام حتى اخذ ذلك من هذه الآية

التسبيح والتقديس مايجد أهل الجنة من لذة الطعام والشراب قال المحانس وهم فيها معنا عكس الدنيا نروهم ولا يروننا وغير الجمهور على أنهم لا يدخلونها فحكى ابن تيمية عن مالك والشافعى وأحمد وأنهم يكونون فى ربضها نراهم من حيث لا يروننا وقيل يكونون على الاعراف لحديث البيهقى فى الشعب على أنس مرفوعا أن مؤمنى الجن لهم ثواب وعليهم عقاب فسألنا عن ثوابهم فقال على الاعراف وليسوا فى الجنة فقالوا ان الاعراف قال حائط الجنة تجرى فيه الانهار وتنبت فيه الأشجار (الذهبى) هذا حديث منكر جداً وقيل بالوقف ومنها أعنى ما أوجبته المعتزلة على الله تعالى فعل الأصلح للعباد ويرده أنه لو وجب عليه ذلك لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر فى الهداية وإفاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب ولما كان امتنانه على المصطفى فوق امتنانه على أبى جهل اللعين إذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الأصلح له ولما كان

وإنما قال ش وربما يلوح الخ لأنه قد يقال المقصود المبالغة أى لم يمسهن أحد (قوله) فقال الضحاك يأكلون الخ أى يتزوجون بالجنيات كما مر عن النسفى وهذا القول هو الراجح فهم فى ذلك كالانس (قوله) فى ربضها قال فى المصباح الربض بفتحتين والمربض وزان مجلس للغنم مأواها ليلا والمربض للمدينة وما حولها ه (قوله) على الاعراف الخ قد اختلف فى أهل الاعراف على أقوال أنظر الجمل فى سورة الأعراف ومن جملتها أهل المنازل العالية كالأنبياء والأولياء أهل الفتح الكبير وبه قال سيدى عبد العزيز الدباغ رضى الله عنه قال لهم منازل عالية يعلون بها على من فى الجنة مثل المنارة العالية التى بمدينة فاس فان أهلها يشرفون على من تحتهم ومنازلهم العالية هى الأعراف ه وح فالقول بأن الجن يكونون على الأعراف ليس بصحيح والحديث الذى استدل به عليه باطل كما عند ش (قوله) فعل الأصلح الخ هذا مما يرده أيضاً قول ظم يجوز فى حقه الخ لأنه من جملة الممكنات واعلم أن للمعتزلة عبارتين الأولى وجوب الصلاح والمراد به ماقابل الفساد كالايمان فى مقابلة الكفر فيقولون إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر فساد وجب على الله تعالى فعل الصلاح منهما . والثانية وجوب الاصلح والمراد به ماقابل الصلاح ككون العبد فى أعلا الجنان فى مقابلة كونه فى أسفلها فيقول إذا كان هناك امران احدهما صلاح والآخر اصلح منه وجب على الله تعالى فعل الأصلح ثم اختلفوا فذهب معتزلة بغداد إلى أن الواجب مراعاة الصلاح والأصلح فى الدين والدنيا وذهب معتزلة البصرة إلى وجوب مراعاتها فى الدين فقط واختلفوا ايضاً فى المراد بالأصلح فعند البغدادية الأوفق فى الحكمة والتدبير وعند البصرية الأنفع وتقدم عند ش فى اول الكتاب ان هذه المسألة هى اول مناظرة وقعت بين الأشعرى وشيخه الجبائى (قوله) ويرده الخ ذكر اموراً خمسة الأول قوله لما خلق الكافر إذ الأصلح له عدم خلقه ثم إماتته او سلب العقل منه قبل التكليف والتعريض للعذاب الابدى فان قلت

لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط فى الخصب والرخاء معنى لأن مالم يفعله فى حق كل أحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقى فى قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شىء إذ قد أتى بالواجب قاله السعد قال ولعمرى إن مفاسد هذا الأصل أعنى وجوب الأصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الإلهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغاية تشبثهم فى ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع مايكون حق المانع وقد ثبت بالأدلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعرى مامعنى وجوب الشىء على الله تعالى إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل ونحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة العوار وفى اضاءة الدجنة

ولو عليه وجب الصلاح سبحانه عم الورى الفلاح

الأصلح له الوجود والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا قاله الخيالى (قوله) ولما كانت جنة الخ وذلك المعتزلة قالوا ترك الأصلح المقدور للغير المضر بخل وسفه فلزم البخل (قوله) وجوابه حاصله ان الأصلح لايستوجبه احد بل محض من الله تعالى وقد ثبت انه حكيم عليم كريم فتركه لايخل بالحكمة البتة فلا تجب عليه رعايته (قوله) ثم ليت شعرى الخ قيل معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترك وهو غير الجوابين اللذين أبطلها وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا وإن صح بالنظر إلى ذاته ولهذا اضطر متأخروا المعتزلة إلى أن معنى الوجوب عليه تعالى أنه يفعله البتة ولا يتركه وإن جاز الترك كما فى العاديات فانا نعلم قطعاً أن جبل أحد لم ينقلب ذهبا الآن وإن جاز انقلابه وأجيب بان الوجوب ح مجرد تسمية والعجب أنهم لايجعلون ماأخبر به الشارع من أفعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على أنه يفعله البتة هـ خيالى (قوله) استحقاق تاركه الخ فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعى وإلا فعقلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون الوجوب عقليا وقوله وهو ظاهر أى لأنه لامعنى للذم لأنه تعالى المالك على الاطلاق ولا العقاب إذ لايتصور فى حقه تعالى والعوار بالفتح للعين وقد تضم العيب. (قوله) عم الورى الفلاح بالفاء أى النجاة من كل سوء والفوز بكل نعيم وبعد هذا البيت : وكان حلقهم بدار المأوى :

أصلح من تعريضهم للأوى (١) وللتكالف بهذا الدار

(١) بفتح اللام الثانية أى المشاق والمصائب

(تنبيه) آخر أخبر الشرع بوقوع بعض الجائزات فوجب اعتقاد ذلك فنها أن على العباد حفظة يكتبون

وما يقاسونه من الأكدار ... إن قيل زادهم بذلك أجراً
لهم على قدر العناد أجرى (١) ... قلنا الاله قادر أن يوصله
إليهم دون أمور معضله ... وأيضاً الذى على الكفر هلك
تكليفه به إلى ضير سلك ... بل خلقه إن عاش خدن (٢) البؤس
إذ هو فى الدارين ذو العبوس ... فأين مامن الصلاح يدعى
له وذاك أنف اعتزال جدعا ... وقصة الشيخ مع الجبائى
ترد قول الكاذب الاباء (٣) ... وما اعترى الأطفال من آلام
يقضى لأهل السنة الأعلام ... والحق لايخفى على ذى عين

والله نرجو عصمة من مين

(قوله) أخبر الشرع بوقوع الخ هذا القسم من قبيل الجائز العقلى الواجب العرضى والمتكلمون يعبرون عنه بالسمعيات لأنه إنما يتلقى من السمع أى الكتاب والسنة والانسب ذكره بعد النبوات لأنه داخل فى تصديق الرسول بما جاء به لكن من نظر إلى أنه من قبيل الجائز (قوله) أن على العباد الخ ظاهر يشمل الانس والجن والملائكة وقد تردد البرزلى فى الآخرين ثم جزم بأن الجن عليهم حفظة واستبعد القول بذلك فى الملائكة قال اللقانى والظاهر أن الملائكة لاحفظة عليهم ولا فرق بين المؤمن والكافر قال الشيخ زروق استواء المؤمن والكافر فى ذلك هو الصحيح الذى لا يعول على غيره ولذا قال أى صاحب الرسالة على العباد ولم يقل على المؤمنين ه ولا يلزم من الكتب الاثابة قال الصعيدى فان قلت ماالذى يكتب كاتب اليمين مع انه لاحسنة للكافر قلت للعلماء فى ذلك مقالتان الأولى ان الذى يكتب هو صاحب الشمال بإذن صاحب اليمين ويكون شاهداً عليه قاله القرطبى الثانية أن كاتب اليمين يكتب حسنات الكافر وإن كان لا يثاب عليها لان الكتب لا يتضمن ثوابا ولا عقابا وهى للقانى وانا أقول لامانع من كتب حسناته وثمرتها مايلحقه من تخفيف عذاب غير الكفر ه قلت قد تقدم أن حسنات الكافر لاثمرة لها بل هى معاصى فى صورة حسنات لكفره بالله ورسوله كما قاله سيدى عبد العزيز الدباغ ويؤيده ماذكر علماء الظاهر ان الايمان شرط فى قبول الأعمال الصالحات وان الكافر مخاطب بفروع الشريعة على الصحيح ولكن لاتقبل منه وأما المجنون فجزم تت وعج بأنه ليس عليه حفظة وان

(١) أجرى أى أوصلهم ذلك والثواب على قدر العناء والتعب.
(٢) خدن البؤس أى الفقر الشديد.
(٣) الاباء أى شديد الاباية والامتناع.

أعمالهم ففى التنزيل : وإن عليكم لحافظين الآية . ويرسل عليكم حفظة : إذ يتلقى المتلقيان الآية وأخرج

الصبيان تكتب لهم الحسنات فقط قال عج والظاهر أن الكاتب لهم هو الكاتب للمكلف ويحتمل غيره وظاهر قوله حفظة أن لكل واحد جماعة ويحتمل أن يكون من باب التوزيع وقد اختلف فى قوله ﷺ يتعاقبون فيكم ملائكة الخ هل هم الحفظة فيكونون أربعة إثنان بالليل وإثنان بالنهار أو ليس بحفظة بل هم الصاعدون بصحف الأعمال بعد قبضها من الحفظة ه بخ وقال السيوطى فى حاشية ط على هذا الحديث قال عياض هم الحفظة القرطبي الاظهر غيرهم ابن حجر يقويه انه لم ينقل مفارقتهما الانسان قال السيوطى بل نقل ذلك ثم ذكر مايشهد لذلك عن الحسن وابن المبارك والنخعى نقله فى شرح المراصد وتذكر القولين الخازن عندقوله تعالى ويرسل عليكم حفظة . هل هم الكاتبون أو الذين يحفظون العبد من المضار وعلى الفرق بينهما قال البيجورى على الجوهرة إن حفظة العبد لا يفارقونه بخلاف الكتبة فيفارقونه فى ثلاثة مواضع عند قضاء الحاجة والجماع والغسل كما جاء فى حديث ابن عباس ولا يمنع ذلك من كتبهم مايصدر عنه فى تلك الأحوال لأن الله تعالى يجعل لهم علامة على ذلك كما مر فى الاعتقاد وفى غير هذه المواضع لا يفارقونه ولو كان فى بيته كلب أو صورة او جرس وما ورد فى الحديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب اوصورة فالمراد بهم ملائكة الرحمة وورد عن عثمان رضى الله عنه انه سأل النبى ﷺ عن عدد الملائكة الموكلين بالانسان فقال عشرة بالليل وعشرة بالنهار واحد على يمينه وآخر على شماله وإثنان بين يديه ومن خلفه واثنان على جبينه وآخر قابض على ناصيته فان تواضع رفعه وإن تكبر وضعه واثنان على شفته يحفظان عليه الصلاة والسلام على النبى صلى الله عليه وسلم والعاشر يحرسه من الحية ان لا تدخل فاه وفى بعض الراويات انه ذكر عشرين ملكا يعنى بالليل وعشرين بالنهار وذكر الأبى عن ابن عطية أن كل آدمى يوكل به من حين وقوعه نطفة فى الرحم إلى موته أربعمائة ملكا وحفظهم للعبد من الأمر المعلق وأما المبرم فلا بد من إنفاذه فيتنحون عنه حتى ينفذ ه وأصله للشارح عبد السلام وماذكره ابن عطية نحوه فى الابريز عن سيدى عبد العزيز أن عددهم ثلاثمائة وستة وستون ملكا انصافا مابين نطفة الرجل ونطفة المرأة إلا أن الرجل يزيد بعشرة فملائكته أكثر لسر اصالة آدم لحواء قال رضى الله عنه فاذا قضى الله بالتكوين فان النطفة تصير علقة ثم مضغة ثم مابقى من الأطوار . وكذا عدد الملائكة ينموه كل واحد منهم كما تنمو النطفة فاذا خرج الولد للدنيا خرج معه أولئك الملائكة وهو حفظة ذاته كبيرهم الذى عن اليمين فكما أن الولد نشا بين الأب والأم كذلك أولئك الملائكة نشأوا بين ملائكة ذات الأب وملائكة ذات الأم قال وإذا قضى الله أن لا يكون ولد عن تلك النطفة فان الملائكة ينزلون معها ويموتون قال وماشبهتهم ح إلا بقطرات الزيت النازلة من الفتيلة إذا كان القنديل مملوءاً بالزيت أكثر من القدر

الطبراني وغيره عن أبي أمامة رفعه صاحب اليمين أمين على صاحب الشمال فاذا عمل العبد حسنة كتبها بعشر أمثالها فاذا عمل سيئة فأراد صاحب الشمال يكتبها قال صاحب اليمين أمسك فيمسك ست ساعات فان استغفر الله فيها لم يكتب عليه شيئا و إن لم يستغفر كتب عليه سيئة واحدة وفى رواية أن صاحب اليمين يقول دعه سبع ساعات لعله يسبح أو يستغفر قيل ولا يكتبون الخواطر والنيات والذكر القلبي

المعتاد فتنزل مضيئة ولا تبلغ الأرض حتى تنطفى ولهذا لا يجوز التسبب فى إخراج المنى من الرحم لأنا لا ندرى هل أراد الله أن يكون من النطفة ولد أم لا فنسعى فى اهلاك عدد كثير من الملائكة وقال قبله أن هذا هو السبب فى تحريم اللواط لأن النطفة إذا وقعت فى الدبر الذى ليس محلا للحراثة ماتوا الملائكة جميعا وأما المفسدة التى حرم الله الزنى لأجلها فهى قطع النسب واختلاطه أنظر تمامه إن شئت (قوله) ففى التنزيل الخ أى فهذه الكتابة المدلول عليها بالآيات والأحاديث مما يجب اعتقاده والايمان به فيكفر منكرها لتكذيبه للقرآن وليست هذه الكتابة لحاجة دعت اليها بل لفائدة كما يأتى والكتب حقيقة بآلة وقرطاس ومداد يعلمها الله تعالى حملا للنصوص على ظاهرها خلافا لمن قال إنه كناية عن الحفظ والعلم وروى أن لسانه قلمهما وريقه مدادهما لكن لم يصح والتفويض اولى واختلف فى محلهما من الشخص فقيل ناجذاه أى آخر اضراسه وقيل عاتقاه وقيل شفتاه وقيل عنقه وقال مجاهد ان قعد كان أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله وإن مشى كان أحدهما أمامه والآخر خلفه وإن رقد كان أحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه ويجمع بين هذه الأقوال بأنهما لا يلزمان محلا واحداً والاسلم فى مثل هذه الأشياء الوقف لأن النصوص وردت بها مجملة وسكتت عن كيفيتها ويؤرخون بالايام والجمع والشهور والأعوام والأماكن وقال القزوينى فى عجائب المخلوقات الحفظة هم الكاتبون كل واحد منهم بيده دفتر وبالأخرى قلم على كتف الانسان وجوههم بيض تميل إلى الحمرة وملبوسهم أزرق لكل واحد قبيصة شعر من ورائه وعمامة بيضاء ونعلان سود وأجنحتهما فى كل جناح لونان أعلى الجناح ذهب مخطط بسواد يسيراً والباقى أحمر مخطط ببياض فى وسطه ه وانظر من اين أخذه (قوله) ست ساعات أى فلكية فاذا مضت الست أو السبع من غير توبة قال له اكتب أراحنا الله منه أى لأنهما يتأذيان بريح المعصية ومشاهدتها قال عج سئلت عن شخص ارتكب كبيرة ومات قبل مضى ثلاث ساعات ولم يتب هل تكتب عليه المعصية أم لا فأجبت بأنه ورد أن من عمل ذنباً يمهل ست ساعات أو سبع فان استغفر كتب له حسنة وإلا كتبت له سيئة فاذا مات قبل مضى مدة الانتظار ولم يتب لم تكتب عليه ه بخ (قوله) لم يكتب عليه الخ يعنى من السيئات فلا ينافى انه إذا ترك السيئة خوفا من الله تعالى تكتب له حسنة كما يأتى لش فى حديث من هم بحسنة الخ (قوله) وقيل لا يكتبون الخواطر الخ تقدم لش فى صفة العلم أن ما يقع فى النفس من معصية وغيرها له خمس مراتب

لأن ذلك مما انفرد الله بعلمه والصحيح أنهم يكتبونه لحديث من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة فان عملها كتبت عشراً ومن هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب وفى رواية كتبت حسنة ووفق بأنه إذا تركها لله كتبت حسنة وإلا فلا . قيل لسفيان كيف تعلم الملائكة أن العبد هم بحسنة أو سيئة قال إذا هم بحسنة وجدوا منه ريح المسك وبسيئة وجدوا منه ريح النتن الخازن وفائدة توكيل الحفظة بالانسان أنه إذا علم أن أفعاله وأقواله محصاة فى صحف تنشر وتقرأ يوم القيامة على رؤس الاشهاد كان ذلك أزجر له عن القبيح والمعاصى الثعلبى قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه :

ومن الناس من يعيش شقياً ... جاهل القلب غافل اليقظة

فاذا كان ذا وفاء ورأى ... حذر الموت فاتقى الحفظة

إن الناس راحل ومقيم ... فالذى بان للمقيم عظه

الأولى الهاجس وهو مايمر عليها كالبرق الثانية الخاطر وهو مايجرى فى النفس يذهب ويرجع الثالثة حديث النفس وهو مايتردد صاحبه فيه هل يفعله أم لا وهذه الثلاثة لايترتب عليها شيء الرابعة الهم وهو توجه القلب الى الشيء ورجحانه بدون تصميم على الفعل وتفترق فيه الحسنة والسيئة الخامسة العزم وهو التصميم على الفعل وهو مؤاخذ به على المعتمد وتقدم مايتعلق بذلك ولم يتكلم من على المباح قال جس فى شرح الرسالة وظاهر ص أنهم يكتبون المباح القلشانى وهو ظاهر قوله تعالى. مايلفظ من قول الآية ه ولذا قال الحسن وقتادة يكتب الملكان جميع الكلام فيثبت من الحسنات والسيئات ويمحو غير ذلك وقيل لايكتبون المباح وكذا الخلاف فى الصغائر المغفورة باجتناب الكبائر قال عج وفائدة كتب المباح ليكف عنه الانسان لأنه إذا استحضر أنه يعرض على الله تعالى كف عنه ه وظاهر الآثار أن الحسنات تكتب متميز عن السيئآت قيل إن سيئات المؤمن أول كتابه وآخره هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها وحسنات الكافر أول كتابه وآخره هذه حسناتك قد رددتها قاله عبدالسلام شارح الجوهرة قال أبو طالب المكى روى أنه إذا كان الليل قال صاحب اليمين لصاحب الشمال تعال ألاقيك وأطرح انا حسنة وأنت عشراً حتى يصعد صاحب السيئات ولا سيئة معه فالويل لمن غلبت آحاده أعشاره فالآحاد الحسنات والاعشار السيئات والمعنى أن من عمل حسنة واحدة وعشر سيئات لم تغلب آحاده أعشاره لأن الحسنة تكفر عشر سيئات ومن عمل حسنة واحدة واحدى عشرة سيئة فقد غلبت الأعشار الآحاد فالويل له ان لم يغفر الله له نقله عج (قوله) قيل لسفيان الخ وفى حديث حجاج بن دينار قلت لأبى معشر الرجل يذكر الله فى نفسه كيف تكتبه الملائكة قال يجدون الريح وفى حديث عمر رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ إذا كذب العبد كذبة تباعد عنه الملك ميلا من نتن ماجاء به وفى كلام سفيان وأبى معشر دلالة على أن الانسان يثاب على الذكر القلبى ويؤيده حديث انما الأعمال بالنيات

ومنها أن ملك الموت يقبض الأرواح باذن ربه قال تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الخازن فان قلت كيف الجمع بين آية ٠ الله يتوفى الأنفس ٠ وآية توفته رسلنا ٠ وآية قل يتوفاكم ملك الموت قلت

وحديث نية المؤمن خير من عمله ومن باب أولى وأحرى إذا انضم إلى النية الكلام النفسى خلافا لبعضهم (قوله) ومنها أن ملك الموت الخ أى من الجائزات التى أخبر الشرع بوقوعها فيجب الايمان بها قال تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم . وهو ملك عظيم هائل المنظر مفزع جداً رأسه فى السماء العليا ورجلاه فى تخوم الأرض ووجهه مقابل اللوح المحفوظ وله أعوان يرفق بالمؤمن ويأتيه فى صورة حسنة وقال القزوينى لونه أبيض يضرب إلى السمرة ملبوسه وردى مخطط بأحمر وشدوسطه أحمر له جناحان وألوانها احمر وأصفر وأزرق وأبيض له قبيصتان شعر أسود اليمنى نازلة على كتفه الايمن خارجة من جناحه إلى طرفه باعوجاج والآخر على الأيسر من داخل جناحه وبيده رمح برأسه أسنمة خمسة وهو جالس به كجلوس الفارس الذى يرمى النشاب هـ (قوله)الأرواح أى ارواح جميع المخلوقات الا ما استثنى كما يأتى حتى روح نفسه على إحدى القولين وقيل القابض لروحه هو الله تعالى ويدخل فى ذلك أرواح البهائم والطير وغيرهم ولو بعوضة خلافا للمعتزلة حيث قالوا لا يقبض الأرواح الانس والجن ولبعضهم فى أرواح البهائم وسئل الامام مالك هل يقبض ملك الموت روح البرغوث فسكت ثم قال أليس ذا نفس وأما ما أخرجه الديلمى مرفوعا ان آجال البهائم وخشاش الأرض فى التسبيح فاذا انقضى تسبيحها قبض الله أرواحها وليس إلى ملك الموت من ذلك شىء فضعيف كما ز على المواهب ويدل لأهل السنة قولى ملك الموت فى الحديث الآتى والله لو أردت قبض روح بعوضة ماقدرت على ذلك ولكن ليس بنص صريح فى ذلك ونقل ح فى حاشية الرسالة عن ابن هارون فى شرح المدونة انه قال بعد حكاية القولين وعندى ان الأمرين جائزان فى حكم الله تعالى وقضائه فان جاء فى الشرع مايعين أحد القولين وجب المصير إليه وإلا وجب الوقف هـ (قوله) باذن ربه وهل لابد من إذن جديد فى كل روح وهو ظاهر الاخبار أو يكفى الاذن الأول العام وبه قال بعض شراح الرسالة ويشهد للأول مافى كنز الاسرار عن عطاء بن ياسر إذا كان ليلة النصف من شعبان رفع إلى ملك الموت صحيفة فيقال له اقبض من هذه الصحيفة قال فان العبد ليغرس الغرس وينكح الأزواج ويبنى البنيان واسمه فى هذه الصحيفة وهو لايدرى ومافى تذكرة القرطبى عن جعفر الصادق عن أبيه قال نظر رسول الله ﷺ إلى ملك الموت عند رجل من الأنصار فقال ارفق بصاحبى فانه مؤمن فقال يامحمد طب نفسا وقر عيناً فانى بكل مؤمن رفيق واعلم بأن مامن أهل بيت مدر ولاشعر فى بر أو بحر إلا وأنا أتصفحهم فى كل يوم خمس مرات حتى لأنا أعرف بصغيرهم وكبيرهم منهم بأنفسهم والله يامحمد لو أنى أردت قبض روح بعوضة ماقدرت على ذلك حتى يكون الله هو الآمر بقبضها هـ ويشهد للثانى

أسند التوفى إلى الله تعالى لأنه المتوفى حقيقة وإلى ملك الموت لأنه المأمور بقبض الأرواح وإلى الرسل أى الملائكة لأنهم أعوانه فاذا حضر أجل العبد بعثهم ملك الموت فيعاجلون الروح فاذا وصلت الحلقوم تولى ملك الموت قبضها وقيل هو المراد وحده بالرسل وعبر عنه بالجمع تعظيما وقال مجاهد جعلت الأرض لملك الموت مثل الطست يتناول منها مايشاء وما من أهل بيت شعر ولا وبر إلا وملك الموت يطيف بهم كل يوم مرتين وقيل إن الأرواح إذا كثرت عليه يدعوها فتستجيب له ه واسمه عزرائيل وقيل عبد الجبار وقيل عرزيال . قال القلشانى فى حديث الزهرى وغيره أن الله لما أراد خلق آدم أرسل جبريل ليأتيه من تراب الأرض فأتاها ليأخذ منها فاستعاذت بالله من ذلك فأعاذها فأرسل

مامر من كون وجهه مقابلا للوح المحفوظ لأنه يقتضى أنه يكتفى بالنظر فيه ولا يحتاج إلى إذن جديد وتقدم أن الاسلم فى هذه المسائل كلها الوقف فى كيفيتها مع الايمان بما ورد النص به (قوله) لأن المتوفى حقيقة أى شرعية وبه يجاب عما يقال إسناد التوفى إلى ملك الموت هو الحقيقة لأن الفعل يسند حقيقة عقلية لمن قام به لا لمن أوجده كقولك قام زيد فلا يقال قام الله وإن كان هو الموجد للقيام عند أهل السنة وكذا المتوفى الذى هو قبض الأرواح انما قام بالملك فاسناده اليه حقيقة عقلية والحاصل ان إسناد التوفى إلى الله تعالى حقيقة شرعية وإلى ملك الموت حقيقة عقلية وإلى الأعوان فيحتمل انه حقيقة عقلية لأن لهم دخلا فى ذلك لمباشرتهم للفعل فى أول الأمر ويحتمل انه مجاز عقلى إذا خصصنا المتوفى بنزع الروح من الجسد عند بلوغها للحلقوم ويحتمل أن يكون من المجاز اللغوى بمعنى توفته رسلنا أى تسببت فى وفاته فامتعمل التوفى فى التسبب فيه من إطلاق المسبب على السبب والله أعلم باسرار كتابه (قوله) تولى ملك الموت الخ يشهد له ماذكر الشعرانى فى مختصره تذكرة القرطبى حكاية عن ملك أنه قال فاذا نفذ أجل العبد نظرت اليه فتعرف اعوانى انه مقبوض فعالجوا روحه فاذا بلغت الحلقوم مددت يدى اليه فانتزعتها من جسده ه بخ وفى القرطبى قال الكلبى يقبض ملك الموت الروح ثم يسلمها إلى ملائكة الرحمة ان كان مؤمنا وإلى ملائكة العذاب ان كان كافراً يقال معه سبعة من ملائكة الرحمة وسبعة من ملائكة العذاب فاذا قبض نفساً مؤمنة دفعها لملائكة الرحمة فيبشرونها بالثواب ويصعدون بها إلى السماء ثم ترد إلى عليين وإذا قبض نفساً كافرة دفعها لملائكة العذاب فيبشرونها به ويصعدون بها للسماء ثم ترد إلى سجين (قوله) وقيل هو المراد الخ هذا أقل تكلفاً فى الجمع بين الآيات والله اعلم بغيبه (قوله) وقال مجاهد الخ قال القاضى فى المدارك سأل بعض الولاة ابراهيم بن يزيد عن ملك الموت كيف يقبض روحا بالهند مثلا وروحا بالمغرب فى وقت واحد فقال له ابراهيم : لما صعب عليك أمر هؤلاء والحراس والأعوان بين يديك حسبت أن أمر الخالق تعالى كذلك ألا ترى أن الشمس إذا طلعت فلو أمرت بقبض جميع الأرواح أكانت تقدر قال نعم قال كذلك ملك الموت أعطى من القوة مثل هذا ه ويأتى لش أن

ميكائيل فكان كذلك فأرسل عزرائيل فلم يعذها وأخذ منها فقال تعالى أما استعاذت بى منك قال بلى قال فهلا رحمتها كصاحبيك قال يارب ضاعتك أولى من طاعتها قال اذهب فأنت ملك الموت سلطتك على قبض أرواحهم فبكى فقال مايبكيك قال يارب أنت تخلق أنبياء وأصفياء ورسلا ولم تخلق لهم أكره من الموت فاذا عرفونى أبغضونى قال تعالى سأجعل للموت أسبابا ينسبونه إليها ولا يذكرونك فخلق الأوجاع وسائر الحتوف وأخرج الحلبى فى سيرته عن أبى ذر رفعه لما أسرى بى مررت بملك الموت سرير من نور إحدى رجليه بالمشرق والأخرى بالمغرب وبين يديه لوح ينظر فيه والدنيا كلها بين عايه والخلق بين ركبتيه ويده تبلغ المشرق والمغرب قلت ياجبريل من هذا قال عزائيل تقدم عليه فسلم فتقدمت فسلمت عليه قال وعليك السلام ياأحمد مافعل ابن عمك على فقلت أتعرفه قال وكيف لا أعرفه وقد وكلنى الله بقبض أرواح الخلائق خلا روحك وروحه فان الله يتوفاكما بمشيئته ه وفى رواية أخرى أن جبريل قال لملك الموت الا تسلم على محمد نبى الرحمة فسلم عليه وقال ابشر فما رايت الخير كله إلا فيك وفى امتك فقر عيناً وطب نفساً وورد ان الله تعالى هو الذى يتولى قبض روح من

الدنيا بين عينيه والخلق بين ركبتيه ويده تبلغ المشرق والمغرب فمن كان بهذه الصفة لا يستغرب فيه ذلك (قوله) واسمه عزرائيل الخ هذا هو المعروف عندهم ويدل له ماذكر ش من حديث الزهرى وماأخرجه الحلبى فى سيرته وأماقوله وقيل عبدالجبار فلا يخالف ماقبله لماقاله الجزولى أن معنى عزرائيل بالعربية عبدالجبار كما نبه عليه الصعيدى على أبى الحسن فالأولى لش أن يقول ومعناه عبد الجبار كما عبر به بعضهم وفى شرح المراصد قال بعضهم إسمه عيايل وليس اسمه عزرائيل لأنه لم يوجد هذا اللفظ فى الكتاب والسنة إلا أنه لم يذكر له مستنده يعنى فيقال له هذا اللفظ الذى ذكرت أنت أيضاً لم يوجد فى كتاب ولا سنة (قوله) ولم تخلق لهم الخ يعنى فى حالة الصحة وأماعند الاحتضار فالمؤمن يحب لقاء الله تعالى روى البخارى عن عبادة بن الصامت أن النبى ﷺ قال : من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقال بعض أزواجه إنا لنكره الموت فقال ليس ذاك ولكن المؤمن إذا حضرته الموت بشر برضوان الله وكراماته فليس شىء أحب اليه مما أمامه فأحب لقاء الله فأحب الله لقاءه والكافر إذا احتضر بشر بعذاب الله وعقوبته فليس شىء أكره اليه مما أمامه فكره لقاء الله فكره الله لقاءه ه وقال تعالى : لهم البشرى فى الحياة الدنيا . قال عطاء عند الموت تأتيهم الملائكة بالرحمة والبشرى (فائدة) مما يسهل الموت ومابعده ماذكره سى وغيره من صلاة ركعتين ليلة الجمعة بعد المغرب يقرأ فيها بعد الفاتحة سورة الزلزلة خمس عشر مرات ه ذكره شراح الجوهرة ومن ذلك أيضاً مجىء الموت والعبد على عمل صالح ومداومة السواك (قوله) وورد ان الله تعالى الخ . قد نظم عج الثلاثة بقوله :

يقرا دبر كل مكتوبة آية الكرسى وغريق البحر واهل الجوع والخمول فى الدنيا · ومنها سؤال القبر روى

ان الذى يقبض روح من قرا بعد صلاة فرضه بلا مرا
آية كرسى هو الله المجيد كذا غريق البحر فافهم يا رشيد
ومن يجوع فى حياته على وجه أتى فى حديث معتلا

والمراد بالحديث المعتل ماروى عن أبى هريرة رفعه أهل الجوع فى الدنيا الذين يقبض الله ارواحهم الذين إذا غابوا لم يفتقدوا واذا شهدوا لم يعرفوا اخفياء فى الدنيا معروفون فى السماء إذا رآهم الجاهل ظن بهم سقما ومابهم سقم إلا الخوف من الله تعالى يستظلون يوم القيامة بظل الله يوم لاظل له إلا ظله اخرجه الديلمى والطبرانى فى الكبير وفى إسناده بشر بن تميم وهو متروك نقله جس على الرسالة وقال وقول ابى الحسن وتول قبض أرواحنا بيدك المراد خطفتها بالتجلى والاستغراق فى الشهود وسلب الشعور بالغير هـ (قوله) وأهل الجوع والخمول الخ ظاهر كلامه وكلام جس وعج أن هذا نوع واحد وهو ظاهر الحديث أيضاً حيث وصفتهم بالجوع أولا وبالخمول ثانيا والغالب على من بلغ به الخمول الى تلك الأوصاف المذكورة فى الحديث الجوع والتقلل من الدنيا ويزاد على هذه الثلاثة روح النبى صلى الله عليه وسلم وروح سيدنا على لما ذكره ش فالمجموع خمسة وبعضهم عدهم ستة بزيادة أهل الخمول وذيل أبيات عج بقوله:

وزد عليا ومحمداً ومن يكن ذا خمول أيضا فاعلمن

وقد علمت مافيه ولو أبدل صاحب الخمول بروح عزرائيل على أحد القولين لأصاب والله أعلم (قوله) ومنها سؤال القبر الخ أى من الجائزات التى أخبر الشرع بها فيجب الايمان بها قال تعالى يثبت الله الذين آمنو بالقول الثابت الآية . ففى البخارى عن البراء بن عازب رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال . المسلم إذا سئل فى القبر ثم شهد أن لا إله الله وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذلك قوله تعالى . يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت الآية ووردت بذلك أحاديث كثيرة منها ماذكره ش قال السيوطى فى التثبيت .

إعلم هداك الله للرشاد موفقاً لطرق السداد
أن الذى عليه أهل السنة لحجج أمضى من الأسنة
ان سؤال الملكين من قبر حق والايمان به فرض شهر
أتى به القرآن بالاشارة ووافقت آياته الآثارة
تواترت به الأحاديث التى قد بلغت سبعين عند العدة
والآية السؤال فيها كائن يثبت الله الذين آمنوا

الشيخان عن انس رفعه ان العبد إذا وضع فى قبره و تولى عنه أصحابه ٠ أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له

فمن أنكره فهو مبتدع كما أشار إليه أيضاً بقوله :

وإنما المنكر للسؤال ذوو ابتداع وذو اعتزال

وقال سيدى عج :

ومنكر فتنة قبر والسؤال مبتدع وليس مرتدا بحال

ولكن إذا صمم على ذلك ولم يثب ضرب أدبا كما نص عليه ابن الحاج (قوله) و تولى عنه أصحابه الخ يعنى أن السؤال يكون بعد تمام الدفن وانصرف الناس وفى الحديث أنه ليسمع قرع نعالهم فينبغى أن يكون الثقلين فى ذلك الوقت وفى النووى يستحب أن يقعد عند القبر بعد الفراغ قدر ماينحر جزور ويقسم لحمها لأثر ورد فى ذلك ه ولعله أراد بذلك ماورد عن سيدنا معاوية رضى الله عنه أنه أوصى أن يفعل به ذلك عند موته والذى جرى به عمل الناس بعد تمام الدفن والقراءة وانصراف الناس كما مر ثم ان الجمهور ذهبوا إلى أن الروح تعاد لجميع البدن وقال ابن حجر إلى نصفه الأعلى وقيل تكون الروح بين الجسد والكفن وقد جاءت الأحاديث بكل ذلك وقيل السؤال للروح دون الجسد والمقصود الايمان بذلك وأما الكيفية فموكولة إليه تعالى قال فى التثبيت .

إذا تولى الناس من بعد الدفن ردت عليه روحه إلى البدن

وكله يحيي لدى الجمهور لاجزؤه لظاهر المأثور

ويرد عليه من الحواس مايتوقف عليه فهم الخطاب ورد الجواب وقال سيدنا عمر للنبى ﷺ لما سمع شأن السؤال أيكون معى عقلى حينئذ قال نعم فقال إذن أكفيكهما فقال صلى الله عليه وسلم إن عمر لموفق ويأتى لش ما أجاب به ويسأل الميت ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلته السباع او نحو ذلك قال فى التثبيت ٠

ويخلق الله الحياة فى الذى تفرقت أجزاؤه أو بعض ذى

ثم يوجه السؤال دون مين نص على ذاك امام الحرمين

وقد حكى فى شرحه الجزولى .

فى ذلك خلف عن ذى العقول فقيل إن كل جزء يجمع

وقيل يحيي منه جزء يسمع أو جزء قلب أو دماغ جعلا

وقيل بل فى كل عضو دخلا روح له حينئذ على حده

فهذه مذاهب معدده

وقال فى ترجمة سؤال من لم يقبر .

من تأكل السباع والأطيار   يسأل حين يحصل القرار
فى جوفها من غير ماجاز   نص عليه هكذا البزاز
ومن بتابوت وشبه جعلا   مدة ايام لكى ماينقلا
فذاك لايسأل مالم يدفن   كذاك ابداه بنص بين
ويسأل الغريق فى البحار   حين يغيب نص نيكسار(١)ه

(قوله) أتاه ملكان الخ أما اسمهما فيأتى عند ش وأما صفتهما فقال القاشانى وغيره ورد فى حديث أنهما أسودان أزرقان صوتهما كالرعد القاصف بصرهما كالبرق الخاطف يجران شعورهما وأنيابهما كالصياصى يخرج لهيب النار من فهما يمسحان الأرض بشعورهما ويحفران الأرض بأظفارهما مع كل واحد منهما عمود من حديد لو اجتمع أهل السموات والأرض ماحركوه ه وأشار إلى هذا السيوطى فى التثبيت وإنما جعلهما الله فى هذه الصورة امتحانا لعباده فتظهر كرامات المؤمن ويفتضح الكافر والمنافق وقد صرح أئمتنا بتأديب من قال لغضبان مثلا وجهك وجه نكير ومنكر لما فيه من شائبة التنقيص للملائكة ولا يلزم من خلقهما كذلك لحكمة جواز تعرضنا لهما بما يقتضى التنقيص (قوله) فيعتقدان الخ فيه دليل على حلول الروح فيه خلافا لمن أنكر ذلك وهل فى جميعه أوفى جزئه تقدم مافيه قال ابن أبى شريف ويجوز إعادة الحياة فى جزء ووقوع السؤال على وجه لايشاهد وأحوال البرزخ لاتقاس باحوال هذه الدار كما روح النائم تشاهد فى عالم الخيال أشياء لايشاهدها اليقظان الذى بجنبه (قوله) فيقولان الخ قال القرطبى جاء فى رواية سؤال ملكين وفى أخرى ملك واحد ولا تعارض لأن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص ثم قال ويحتمل أن يأتى الاثنان والسائل احدهما فتحمل رواية الواحد على هذا قال السيوطى فى شرح الصدور وهذا الثانى هو الصواب لأن ذكر الملكين هو الموجود فى غالب الأحاديث ه واختلف هل السؤال والجواب باللسان العربى او بغيره ظاهر الأحاديث الأول وأفتى البلقينى بالثانى قال فى التثبيت .

ومن غريب ماترى العينان   أن سؤال القبر بالسريان
أفتى به شيخنا البلقينى   ولم أره لغيره بعينى

وما قاله البلقينى هو الذى فى الابريز عن سيدى عبدالعزيز قال لان السريانية هى لغة الارواح والملائكة والمجيب عن السؤال الأرواح والروح إذا زال عنها حجاب الذات عادت لحالها الأول فالملائكة يقولان له بالسريانية مرزهو فكانه قيل له المكونات كلها والأنبياء والملائكة والكتب والجنة وجميع

(١) أى نص عليه شمس الدين النيكسار بفتح النون وسكون الياء وفتح الكاف ه مؤلف .

ما كنت تقول فى هذا النبى محمد فأما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال له انظر إلى مقعدك

الخيرات والشياطين وسائر الشرور هل هو تعالى خالقها أو غيره فالمؤمن يجيبها بقوله مراد أزير هو فكأنه يقول جميع المكونات ونبينا الذى هو حق وسائر الأنبياء الذين هم حق وعذاب جهنم الذى هو حق وكل شر الذى هو حق هو تعالى خالقها ومتصرف فيها وحده لامعاند له ولا شريك ولاراد لحكمه فيقولون له ناصر ومعناه نور إيمانك الساكن فى ذلك صحيح حق مطابق لاشك فيه فهو قريب من قوله فى الحديث نم صالحاً قد علمنا أنك لمؤمن ه ومن حكم اختيار السريانية ان اللغات كلها مطنبة بالنسبة اليها لأن الكلام فى غيرها يتركب من الكلمات وفيها يتركب من الحروف فكل حرف يدل على معنى مفيد فاذا جمع مع حرف آخر حصلت الفائدة وهى التى لا يتكلم بها أهل الديوان من الأولياء لاختصارها وجمعها المعانى الكثيرة وهى لغة أهل الجنة ولما نزل آدم منها كان يتكلم بها مع زوجته وأولاده قاله سيدى عبد العزيز قال ابن المبارك ولا يرد عليه أحبوا العرب لثلاث فانى عربى والقرآن عربى وكلام أهل الجنة عربى فان العقيلى قال لاأصل له وعده ابن الجوزى فى الموضوعات وسألت عنه الشيخ رضى الله عنه فقال ليس بصحيح وسأله أيضا هل تبلغ لغة العرب السريانية فى الاختصار وجمع المعانى الكثيرة فقال لا يبلغها فى ذلك إلا مافى القرآن فان لغة العرب إذا جمعت المعانى التى فى السريانية وكانت بلفظ العرب كانت أعذب وأحسن ه قلت وهذا من وجود إعجاز القرآن كما ذكره العلماء لأنه لايقدر على ذلك إلا الله تعالى العالم بالأسرار القادر على كل شىء (قوله) ما كنت تقول الخ ويأتى فى رواية أبى داود من ربك ومادينك قال القرطبى : اختلفت الأحاديث فى كيفية السؤال والجواب وذلك يختلف باختلاف الأشخاص فمنهم من يسأل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسأل عن كلها ويحتمل أن يكون الاقتصار على البعض من بعض الرواة وأتى به غيره تاما قال السيوطى وهو الصواب لاتفاق أكثر الأحاديث عليه نعم يؤخذ منها خصوصاً من رواية أبى داود عن أنس فمايسأله عن شىء بعدها ولفظ ابن مردوية فما يسأل عن شىء غيرها انه لا يسأل عن شىء من التكليفات غير الاعتقاد وعند البيهقى من طريق عكرمة عن ابن عباس فى قوله تعالى . يثبت الله الذين آمنوا الآية قال الشهادة يسألون عنها فى قبورهم قيل لعكرمة ماهو قال عن الايمان وأمر التوحيد قال فى التثبيت .

وليس عن غير اعتقاد يسأل أتى بهذا خبر مفصل

وقال أيضاً فى الأمر بتعلم الجواب .

فكانت الأنصار توصى المحتضر ومن يميز عن غلام ذى بصر
تقول إذا ماسألوك فقل ولا تكن بالحق فى المزلزل
الله ربى دينى الاسلام محمد نبينا الامام

من النار قد أبدلك الله به مقعداً فى الجنة فيراهما جميعاً واما الكافر والمنافق فيقول لاأدرى كيف اقول مايقول الناس فيقال له لا دريت ولا تليت ويضرب بمطرقة من حديد فيصيح منها صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين وعند ابى داود فيقولان له من ربك وما دينك وما هذا الرجل الذى بعث فيكم فيقول المؤمن ربى الله ودينى الاسلام والرجل المبعوث رسول الله ويقول الكافر فى الثلاث لاأدرى وللحاكم وغيره عن أبى هريرة رفعه ان المؤمن تكون الصلاة عند راسه والزكاة عن يمينه والصوم عن شماله وفعل الخير والمعروف والاحسان للناس عند رجليه فيؤتى من قبل رأسه فتقول الصلاة ليس من قبلى مدخل ومن يمينه فتقول الزكاة كذلك ومن شماله فيقول الصوم كذلك ومن عند رجليه فيقول الخير ومن معه كذلك فيقال له اجلس فيجلس وقد مثلت له الشمس قريبة من الغروب فيقال اخبرنا عما نسألك فيقول دعانى اصلى فيقال

وفى رواية أنه يسأل فى المجلس الواحد ثلاث مرات وباقى الروايات ساكتة عن ذلك فيحمل المطلق على المقيد أو يقال أن يختلف ذلك بحسب الأشخاص أيضا والأول ظاهر قول السيوطى .

وكرر سؤاله فى المجلس ثلاث مرات فلا تأنس

وروى الامام أحمد فى الزهد عن طاوس بن كيسان أن الموتى يفتنون فى قبورهم سبعا أى سبعة أيام فكانوا يستحبون أن يطعم عنهم فى تلك الأيام السبع وذكره فى التثبيت أيضاً ومن أراد الاتساع فى مسألة السؤال وما يتعلق به فعليه بالتثبيت وشرحه للعلامة الفاسى وقال الامام الغزالى ان الميت من حين يوضع فى النعش يوقف فى أربعين موقفا يسأله ربه تعالى وذكر الحكيم الترمذى فى نوادر الأصول عن سفيان الثورى انه قال إذا سئل الميت من ربك ترآى له الشيطان يشير الى نفسه أنا ربك قال الحكيم ويؤيده قوله ﷺ عند دفن ميت . اللهم أجره من الشيطان . فلو لم يكن للشيطان هناك سبيل مادعى صلى الله عليه وسلم بذلك وهذه فتنة عظيمة نسأل الله السلامة منها ومن جميع الفتن (قوله) فى هذا النبى اى الحاضر فى الذهن فلا حجة فيه لمن قال بحضوره ﷺ فى القبر مع الميت فانه لامستند له (قوله) واما الكافر الخ فيه دليل للجمهور ان الكافر يسأل خلافا لابن عبد البر فى التمهيد حيث قال إنما يسأل المؤمن والمنافق لانتسابه الاسلام فى الظاهر فالسؤال إنما هو لتمييز المؤمنين حقا من دخل فى حزبهم وليس منهم وأما من لم يتخلل بحلية المؤمنين فلا يسأل ويجاب بان سؤال الكافر زيادة فى عقابه لأنه يضرب كما ورد وصحح السيوطى ماقاله ابن عبد البر بقوله .

قال ابن عبد البر فيما نقلوا الكافر الصريح ليس يسأل
وإنما السؤال للمنافق منهم كما دل حديث الصادق
والقرطبى خالف وابن القيم والأول الأرجح عندى فافهم

(قوله) وماهذا الرجل الخ يقال على هذه الرواية إنما عبر بهذه العبارة من غير إشعار بالتعظيم زيادة فى

إنك ستفعل فأخبرنا عما نسألك فيقول كذلك ثم يقول فى الثالثة عما تسالون فيقال له ماتقول فى هذا الرجل الذى كان فيكم فيقول انه رسول الله جاءنا بالبينات والهدى فصدقنا واتبعنا فيقال صدقت على هذا حييت وعليه مت وعليه تبعث إن شاء الله الحديث وعند الترمذى يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير ولابن يونس الشافعى أن ملكى المؤمن يقال لهما مبشر وبشير وليس السؤال عاما لكل احد فلا يسأل

الفتنة ليتميز الصادق فى إيمانه من غيره فالأول يجيب والثانى يقول لوكان لهذا الرجل من القدر الذى يدعيه فى رسالته لماعبر عنه بهذه العبارة وح يقول لاأدرى (قوله) منكر أى بفتح الكاف اسم مفعول من قولك أنكرت الأمر لان الميت ينكر صفته وصورته والثانى فعيل بمعنى فاعل لأنه ينكر فعل الميت العاصى وقال الحكيم الترمذى سميا بذلك لأن خلقهما لايشبه خلق الآدمى ولا خلق الملائكة ولا البهائم ولاالطيور بل هما خلق بديع ليس فى خلقهما أنس هـ وماتقدم من أن منكرا بفتح الكاف قال ابن حجر فى فتاويه الحديثية اتفاقا ونحوه قول السيوطى فى التثبيت .

وضبط منكر بفتح الكاف   ولست أدرى فيه من خلاف

قال شارحه وقد نص على هذا خلق لايحصون عدداً هـ وقال شيخنا المحشى بعد نقل كلام ابن حجر وفيه نظر بل هو الراجح فى الرواية وهناك رواية أخرى بكسر الكاف ذكرها بعضهم ومعناه أنه ينكر ماقاله الكافر والمنافق هـ بخ وانظر كيف يعترض كلام هؤلاء الحفاظ بدعوى رواية مجهول لم تعرف لاهى ولا راويها (قوله) لابن يونس الخ هو تاج الدين عبدالرحيم بن محمد بن يونس الشافعى وليس هو ابن يونس المالكى لكن قال السيوطى فى التثبيت إنه لم يقف على أثر فى ذلك وارد عن النبى ﷺ هـ وقال الشيخ زروق الجزم بما قاله ابن يونس يحتاج الى توقف صحيح فالواجب اعتقاد سؤال الملكين وترك ماسوى ذلك لعلم الله تعالى هـ والجمهور على أنهما إثنان لايختلفان بالنسبة للمؤمن وغيره إلا أنهما يرفقان بالمؤمن الطائع دون غيره وروى أبو نعيم فى الحلية من مرسل ضمرة فتان القبر أربعة فزاد ناكور ورومان وذكر بعض المفسرين عن مقاتل أن المؤمن إذا مات بعث الله إليه ملكا يقال له رومان فيدخل قبره ويقول له يأتيك ملكان أسودان يسألانك من ربك وما دينك فاجبهما بما كنت عليه فى حياتك هـ لكن حديث ضمرة مرسل وضعيف كما فى التثبيت (قوله) وليس الخ قال أبو القاسم السعدى فى كتاب الروح ورد فى الأخبار الصحاح أن بعض الموتى لاتنالهم فتنة القبر وذلك على ثلاثة أوجه مضاف إلى عمل ومضاف إلى حال بلاء نزل بالميت ومضاف إلى زمان هـ ويعنى بالمضاف الى عمل كقارئ سورة الملك والمرابط وبمابعده شهيد المعترك وبالثالث من مات يوم الجمعة أوليلتها وذكر السيوطى فى التثبيت من ذلك سبعة أنواع شهيد المعترك ومن مات فى الرباط ومن مات بالطاعون والصديق أي الذي صدق الله في ظاهره وباطنه ومن مات قبل البلوغ والميت ليلة الجمعة أو يومها ومن

شهيد المعترك وعمم القرطبي ذلك في جميع الشهداء كالمبطون والغريق وذي الطاعون وكذا لا يسأل الميت حال الرباط والميت ليلة الجمعة او يومها وقارئ سورة الملك كل ليلة وزاد بعضهم السجدة · ومن قرا في مرض

يقرأ عند النوم كل ليلة سورة تبارك ونظم بعض شيوخنا هؤلاء السبعة بقوله .

مرابط كذا شهيد مطعون طفل صديق كلهم لا يسألون

كذاك من يقرأ كل ليلة تبارك الملك وميت الجمعة

ويأتي زيادة عليهم (قوله) فلا يسأل الخ أي لقوله صلى الله عليه وسلم كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة (قوله) وعمم القرطبي الخ أي لما رواه ابن ماجه من حديث أبي هريرة مرفوعا من مات مريضاً مات شهيداً ووقى فتنة القبر وغدى أي ريح عليه برزقه من الجنة قال القرطبي في تذكرته هذا عام في جميع الأمراض وقال الثعالبي بقاؤه على عمومه أصوب لأن الأصل العموم وفضل الله عظيم (قوله) كالمبطون أي من مات بداء البطن أي انطلاقه روى الترمذي مرفوعا من قتله بطنه لم يعذب في قبره وقوله والغريق أي في بحر أو نهر مثلا وكذا الحريق اي من مات بالنار والنفساء ففي الجامع الصغير الشهداء سبع سوى القتيل في سبيل الله المقتول في سبيل الله شهيد والمطعون شهيد والغريق شهيد وصاحب ذات الجنب شهيد والمبطون شهيد وصاحب الحريق شهيد والذي يموت تحت الهدم شهيد والمرأة تموت بجمع ه أي مع شيء مجموع في بطنها والمراد الولادة بأن تموت بسببها وذكر العزيزي في شرحه عدداً من الشهداء وللعلامة سيدى عبد الرزاق العثماني منظومة في الشهداء (قوله) والمطعون أي من مات بالطاعون وهو ورم ينشأ من هيجان الدم سببه طعن الجن كما ورد في الحديث وأما الوباء فهو فساد جواهر الهواء وهو ملحق بشهيد المعترك أيضا أخرج البخاري عن عائشة رضى الله عنها انها سالت النبي ﷺ عن الطاعون فقال كان عذابا بعثه الله على من شاء من عباده فجعله الله رحمة للمؤمنين فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابرا يعلم انه لن يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل اجر شهيد (قوله) الميت حال الرباط الخ الرباط عبارة عن إقامة الانسان في ثغر يتوقع فيه هجوم العدو بنية الجهاد وحراسة المسلمين في صحيح مسلم عن سلمان مرفوعا رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه وإن مات أجرى عليه عمله الذي يعمل وأجرى عليه رزقه وامن الفتان (قوله) والميت ليلة الخ روى الترمذي عن عبدالله بن عمر مرفوعا ما من مسلم يموت يوم الجمعة او ليلة الجمعة إلا وقاه الله من فتنة القبر إلا ان الطحاوي في مشكل الآثار ضعفه للجهل ببعض رواية حيث لم يسم (قوله) وقارىء سورة الملك روى النسائي من حديث بن مسعود من قرأ تبارك الذي بيده الملك كل ليلة منعه الله بها من عذاب القبر وروى الترمذي مرفوعا من قراها كل ليلة جاءت تجادل عن صاحبها وقوله وزاد بعضهم اى زاد بعض الرواة مع الملك سورة السجدة يشير لما رواه الحاكم عن خالد بن معدان مرفوعا ألم تنزيل وتبارك الذي بيده الملك

موته سورة الاخلاص والأطفال على الراجح والملقن لأن فى حديث التلقين ان الملكين يقولان

تجادل كل واحدة منها عن صاحبها فى القبر تقول اللهم إن كنت من كتابك فشفعنى فيه وإن لم أكن من كتابك فامحنى منه وإنها تكون كالطائر تجعل جناحيها عليه وتشفع له وتمنعه من عذاب القبر ه فينبغى الجمع بينهما (قوله) سورة الاخلاص الخ روى الطبرانى من حديث عبد الله بن الشخير مرفوعا من قرأ قل هو الله أحد من مرضه الذى يموت فيه لم يفتن فى قبره وأمن ضغطة القبر وحملته الملائكة يوم القيامة بكفها حتى تجيزه الصراط (قوله) والأطفال على الراجح أى لأنه هو الذى جزم به النسفى وصرح به الزركشى وأفتى به ابن حجر لما سئل عن ذلك فقال الذى يظهر اختصاص السؤال بما يكون مكلفا واحتجوا بأن أطفال المؤمنين ليس عليهم حساب ولا عقاب فكذلك لا يسألون وبأن السؤال إنما يكون لمن عقل الرسول والمرسل فيسأل هل آمن وأطاع أم لا وقيل يسألون ويكمل الله عقولهم ليعرفوا منزلتهم ويلهمون الجواب إكراما وقال به جماعة من الصحابة والتابعين وبعض المالكية والنيسارى والبزاز من الحنفية وابن فورك من الشافعية وهو احد قولى للحنابلة واحتجوا بما أخرجه ابن جرير فى تفسيره عن جويبر قال مات ابن للضحاك بن مزاحم من ستة أيام فقال إذا وضعت ابنى فى لحده فأبرز وجهه وحل عقده فان ابنى مجلس ومسؤل فقلت عما يسأل قال عن الميثاق الذى أقر به فى صلب آدم عليه السلام واختلف فى أطفال المشركين أيضاً هل يسألون أولا وتوقف فى ذلك أبو حنيفة (قوله) والملقن الخ ذكر عبد الحق الأشبيلى فى كتابه العاقبة عن أبى أمامة الباهلى رضى الله عنه انه قال قال رسول الله ﷺ . إذا مات أحدكم فسويتم التراب عليه فليقم أحدكم على رأس قبره ويقول يافلان بن فلانة فانه يسمع ولا يجيب ثم ليقل يافلان بن فلانة فانه يستوى قاعداً ثم ليقل يافلان بن فلانة الثالثة فانه يقول ارشدنى يرحمك الله ولكنكم لا تسمعون فيقول أذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأنك رضيت بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد نبياً وبالقرآن إماماً فانه منكراً ونكيراً يتأخر كل واحد منهما ويقول انطلق. بنا ما يقعدان عنده هذا وقد لقن حجته ويكون الله تعالى حجيجهما دونه فقال رجل يارسول الله فان لم يعرف امه قال ينسبه إلى امه حواء (قوله) قيل والصديق الخ حكاه بقيل لما ذكره بعد وهو الذى صدق الله فى القول والعمل والحال ظاهراً وباطنا فالصادق هو الملازم للصدق والصديق الكثير الصدق قال القرطبى فى تذكرته إذا كان الشهيد لا يفتن فالصديق اولى لأنه اجل قدراً وقال الحكيم فى نوادر الأصول الشهداء يعجل لهم اللقاء ويحييهم قبل نفخة الصور ويكلمهم كفاحاً وليس لغيرهم هذه الدرجة إلا للصديقين فهم اجدر بذلك لبذلهم نفوسهم لله تعالى اعمارهم والشهيد بذلها فى طاعة الله ساعة ه قال السيوطى ومن هنا يقطع بانتفائه عن رسول الله وانبيائه لكن بحث فيه بأنه لا مدخل للقياس هنا ولا مجال للنظر وإنما الرجوع فى ذلك لصاحب الوحى صلى الله عليه وسلم فلا

مايعقدنا عند هذا وقدلقن حجته قيل والصديق وينافيه ماروى من رؤيا ابن عمر إياه فقال له أتانى الملكان فقال من ربك ومن نبيك فقلت ربى الله ونبيي محمد وأنتما من ربكما فنظر أحدهماالى الآخر فقال انه عمر فوليا الثعلبى قال سهل بن عمار رأيت يزيدبن هارون بعدموته فقال أتانى ملكان فظان غليظان فقالا من ربك ومن نبيك فاخذت بلحيتى البيضاء فقلت المثلى يقال هذا وقد علمت الناس جوابكما ثمانين سنة فذهبا ومنها عذاب القبر لحديث عذاب القبر حق رواه الشيخان وفى التنزيل النار

موجب للقطع لعدم صحته هناوهذا القياس شبيه بالقياس المركب من المقبولات والمظنونات ويسمى خطابة وهى قضايا يحكم بها العقل حكماً راجحاً مع تجويز نقيضه قاله شارح التثبيت واما الملائكة فاستظهر الفاكهانى وابن حجر عدم سؤالهم واما الجن فهم كالآدميين لأن ادلة الخطاب فى سائر التكاليف الشرعية تعمهم وكذلك أدلة السؤال ولا دليل على خروجهم قال فى التثبيت قلت واما الجن فالأدلة تعمهم فيسألون جملة (قوله) وينافى ماروى الخ تبع فيه جس إلا انه علق الأمر على تقدير ثبوت هذه الروية وأيضا الرؤيا لاتثبت حكما ولاتنفيه اويكون ذلك اظهار الكرامة لسيدنا عمر وتصديقا لقوله للنبى صلى الله عليه وسلم أيكون معى عقلى فقال اذن أكفيهما فهذا نظير نزول بعض الآيات موافقة لقوله رضى الله عنه ومن تتبع الأحاديث والحكايات والمراىء وجدأن أحوال الموتى بالنسبة لأمور الآخرة لاتنضبط فى السؤال وغيره والامراليه كيف شاء فعل وزيد على ماعند ش الغريب لما رواه البغوى مرفوعا من مات غريبا مات شهيدا ووقى فتنة القبر ومن صلى ليلة الجمعة بعد المغرب ركعتين يقرا فى كل ركعة الفاتحة مرة وإذا زلزلت الأرض خمس عشر مرة هون الله عليه سكرات الموت واعاذه من عذاب القبر ويسرله الجواز على الصراط يوم القيامة روى عن ابن عباس مرفوعا وتقدمت الاشارة الى هذا الحديث فى الفائدة عند ذكر ملك الموت ثم ان هذا الحديث إنما يكون شاهد لعدم السؤال إذا قلنا ان بين السؤال وعذاب القبر تلازما ويأتى ان من لايسال لايعذب فى قبره وكذا من مات باحد الحرمين الشريفين زاده بعضهم لما رواه الدارقطنى مرفوعا من مات باحد الحرمين بعث يوم القيامة من الامنين قلت وليس بصريح فى ذلك وزاد بعضهم من قرا البسملة متصلة بالفاتحة مرة واحدة فقد روى عمر بن عبد المجيد العياشى حديثا مسلسلا يقول كل واحد من رواته بالله العظيم لقد حدثنى فلان الى ميكائيل قال بالله العظيم لقد حدثنى اسرافيل وقال قال الله تعالى يااسرافيل بعزتى وجلالى وجودى وكرمى من قرا بسم الله الرحمن الرحيم متصلة بالفاتحة مرة واحدة اشهدوا على انى قد غفرت له وقبلت منه الحسنات وتجاوزت عنه السيئآت ولا احرق لسانه بالنار واجيره من عذاب القبر وعذاب النار وعذاب يوم القيامة والفزع الأكبر هـ (قوله) ومنها عذاب القبر الخ اى من الأمور الجائزة التى اخبر بها الشرع فيجب الايمان بها عذاب القبر وهو ثابت بالكتاب والسنة وإجماع اهل السنة واضيف

يعرضون عليها غدوا وعشيا أى فى البرزخ بدليل ويوم تقوم الساعة الآية وورد تفسير معيشة ضنكا بعذاب القبر فى حديث البزار عن أبى هريرة والطبرانى عن ابن مسعود موقوفا وروى الشيخان حديثا

الى القبر نظرا للغالب والافكل ميت اراد الله تعذيبه عذب قبر ام لا كمالو صلب او احرق اوا كلته السباع نظير مامر فى السؤال وهو للكفار والمنافقين وعصاة المؤمنين لكن يدوم على الأولين وينقطع على بعض العصاة وهو من خفت جرائمهم فانهم يعذبون بحسبها وقد يرفع عنهم بدعاء اوصدقة او زمن معين او غير ذلك كما فى حديث الجريد تين ومن لايسال فى قبره لايعذب ايضا ومن عذاب القبر ضغته وهى التقاء حافتيه على الميت ولاينجو منها أحد ولو صغيراً إلا الأنبياء وفاطمة بنت أسد أم سيدنا على رضى الله عنهما ومن قرأ سورة لاخلاص فى مرضه لكن الكافر والمنافق تضغطه حتى تختلف أضلاعه والمؤمن تضمه ضم الأم الشفيقة إذا غاب عنها ولدها ثم جاء من سفره قال السعد وقد أنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافضة وقالوا إن الميت جماد لاحياة له فتعذيبه محال واجيب بأنه يجوز أن يخلق الله تعالى فى جميع الأعضاء أوفى بعضها نوعا من الحياة قدر مايدرك ألم العذاب أولذة النعيم ه وتقدم أن من أنكره فهو مبتدع وليس بمرتد وكما يجب الايمان بعذاب القبر يجب الايمان بنعيمه لأن السمع ورد بهما معاواقتصرش على الأول تبعا لابن السبكى لأن النصوص الواردة فيه أكثر ولأن أكثر أهل القبور كفار وعصاة فكان التعذيب بالذكر اجدر ومن نعيم القبر توسعته سبعين ذراعا عرضا وكذاطولا وفتح طاقة فيه من الجنة وجعله روضة من رياض الجنة كماورد إلى غير ذلك (قوله) يعرضون عليها الخ عرضهم عليها هو احراقهم بها كقولهم عرضت الاسارى على السيف أى قتلوابه وقوله أى البرزخ يعنى لافى الآخرة قال فى شرح الكبرى ولا يصح أن يكون المراد منه عذاب الآخرة لعدم تقييده بالغدو والعشى ولقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب فميز بين العذابين ولقوله تعالى أغرقوا فأدخلوا ناراً والفاء للترتيب باتصال ه والبرزخ هو مقر الأرواح بعد الموت على الصحيح وهو الصور وورد فى الحديث أنه مخلوق عظيم على صفة القرن الدائرة منه قدر السموات والأرض قال سيدى عبدالعزيز الدباغ وفيه ثقب كثقب شفافة البحر وفى تلك الثقب تكون تلك الأرواح وتلك الثقب ليست فى ظاهره فقط بل له عمق عظيم وهو كله ثقب كما فى ظاهره فلنجعل تلك الثقب بمنزلة الثقب التى فى شهدة النحل مثاله تقريبا نظم شهدة الى مثلها إلى عشرين مثلا ونلصق هذه بهذه حتى يصير المجموع شيئاً واحداً فيصير ظاهر المجموع وباطنه كله ثقب ونفرض الشهد مختوما بغشائه حتى لايرى مافى الثقب من العسل ه (قوله) وورد فى تفسير معيشة الخ اى فى قوله تعالى : ومن أعرض عن ذكرى الآية قال الخازن روى عن ابن مسعود وأبى هريرة وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهم أنهم قالوا هو عذاب القبر قال أبو سعيد يضغط فى القبر حتى تختلف

أنه ﷺ مر بقبرين فقال إنهما يعذبان ومايعذبان فى كبيركان أحدهما لا يستبرىء من بوله وكان الآخر يمشى بالنميمة وروى الطبرانى حديث تنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه ثم قيل عذاب

أضلاعه وفى بعض المسانيد مرفوعا يلتئم عليه القبر فلا يزال يعذب حتى يبعث وقيل هو الزقوم والضريع والغسلين فى النار وقيل هو الحرام والكسب الخبيث وعن ابن عباس هو الشقاء وعنه كل ماأعطى العبد فلم يتق فيه فلاخير فيه وهو الضنك فى المعيشة وان قوما أعرضوا عن الحق وكانوا فى سعة من الدنيا فكانت معيشتهم ضنكا لأنهم يرون ان الله ليس بمخلف لهم فاشتدت عليهم معيشتهم من سوء ظنهم ﻫ بخ وقال سيدى عبدالعزيز الدباغ المراد بالمعيشة الضنك مايسبق لقلب الكافر من الشعور بما اعد الله له فى الآخرة فالكافر لا تمر عليه ساعة الا ويتكرر عليه حاله لما يسبق لقلبه من الوسواس وأقله أن يقول له الملك لست على دين صحيح فهذا الأمر الذى يقذفه الله فى قلب الكافر وبه تضيق معيشتهم ولوكانوا أغنياء أوملوكا قال صاحب الابريز وهذا فى غاية الحسن (قوله) ومايعذبان فى كبير أى عندكم وإن كان كبيرا عند الله تعالى ولذا ورد فى رواية بعد قوله كبير بلاأى هو كبير عندالله تعالى وتمام الحديث ثم أخذعودا رطبا أى من جريد النخل فشقه نصفين ثم غرزكل واحد على قبر وقال لعله يخفف عنهما مالم ييبسا ﻫ قلت وهذا هو الأصل فى وضع الناس الجريد على القبر قال فى شرح الكبرى ووردت أخبار بلغت حد الاستفاضة باستعاذته عليه الصلاة والسلام من عذاب القبر وقال القبر روضة من رياض الجنة أوحفرة من حفر النار ثم لم يزل كذلك مستفيضاً بين السلف قبل ظهور البدع ونقل عن ضرار وبشر المريسى وجماعة من المعتزلة انكار عذاب القبر والمسايلة ورد الروح فيه الى الأجساد وقالوا من مات فهو ميت فى قبره إلى يوم القيامة وزعم أبو الهذيل من المعتزلة ان من خرج من الدنيا على غير سمت الاسلام يعذب بين النفختين ويسأل إذذاك واثبت البلخى والجبائى وابنه عذاب القبر للكافر والفاسق دون المؤمن وأنكر تسمية الملكين بمنكر ونكير والشرع ورد بذلك وقال صالح قفه من المعتزلة عذاب القبر جائز ويجرى على المؤمنين من غير رد روح الى الجسد وقال الميت يجوز ان يحس ويتألم وهو خلاف الضرورة وقالت طائفة من الكرامية والمعتزلة أن الله تعالى يعذب الموتى فى قبورهم ويحدث فيهم الألم وهم لا يشعرون فاذا أحيوا وجدوا الألم ﻫ بخ (قوله) ثم قيل للروح الخ هذا القول نسبه الصعيدى على الرسالة لابن حزم وابن هبيرة وهو مخالف لقول جمهور أهل السنة ولذا ضعفه ش بقيل ونسبته لابن جزم تخالف ما ذكره ش عنه أنه ممن يقول على البدن والروح مجرد وقيل عذاب القبر للجسد فقط قال فى شرح العقائد وأما مايقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون حياة لأنها ليست شرطاً للادراك وابن الراوندى من أن الحياة موجودة فى كل ميت لأن الموت ليس ضد الحياة بل آفة كلية معجزة عن الأفعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق أصول أهل الحق ﻫ

القبر للروح فقط وأكثر أهل السنة على أنه للبدن والروح قاله ابن تيمة وهل هو بعد احياء الميت بجملته وعليه الحليمى أو بعد إحياء أقل جزء تحله الحياة والعقل وعليه إمام الحرمين وابن حزم ومنها أن الأرواح باقية بعد موت البدن خلافا للفلاسفة لنا قوله تعالى: كل نفس ذائقة الموت والذائق لا بد أن يبقى بعد المذوق وقوله: كلا إذا بلغت التراقى الآية إذ صعودها الى الله صريح فى بقائها وقوله ولا تحسبن

فتحصل أن الاقوال ثلاثة قيل للروح فقط وقيل للجسد فقط وقيل للروح والجسد وهو الحق وحكى بعض أهل السنة الاتفاق عليه وبعضهم نسبه للجمهور وأما قول ابن الراوندى فموافق لقول أهل السنة فى أنه على الروح والبدن وإنما خالفهم فى أن الميت لم تفارقه الروح فلا يحتاج إلى ردها (قوله) وهل هو بعد إحياء الخ بقى عليه قول وهو انه يحى فيه جزء معين وهو نصفه الأعلى إلى الصدر كما مر عن ابن حجر لما سئل عن الميت هل يسال وهو راقد او يقعد فاجاب بانه يقعد وعن الروح هل تلتبس بالجثة فاجاب نعم لكن ظاهر الخبر أنها تحل فى نصفه الأعلى ه وتقدم قول السيوطى وكله يحيى لدى الجمهور الخ وهذه الأقوال متفقة على ان العذاب على الروح والبدن كما هو ظاهر (قوله) ومنها أن الأرواح باقية الخ أى مما يجب اعتقاده لورود الشرع به بقاء الأرواح بعد فناء الأجساد وقد دلت على ذلك أحاديث كثيرة فى البخارى من حديث أبى سعيد الخدرى قال قال رسول الله ﷺ إذا وضعت الجنازة فاحتملها الرجال على الأعناق فان كانت صالحة قالت قدمونى قدمونى وإن كانت غير صالحة قالت ياويلها أين تذهبوا بى يسمع صوتها كل شىء إلا الانسان ولو سمعها لصعق وفيه أيضا من حديث ابن عمر قال اطلع النبى ﷺ على أهل القليب فقال هل وجدتم وما وعدكم ربكم حقاً فقيل له تدعو أمواتا فقال ما أنتم بأسمع منهم ولكن لا يجيبون وكذلك أحاديث تنعمها وتعذيبها قال البكى اتفق أهل السنة والجماعة على انها باقية حية دراكة بحيث تدرك لذتها وألمها وإن اختلفوا فى البدن هل له دخل فى إدراك ذلك أم لا ه وإنما الخلاف فى فنائها عند قيام الساعة كما ذكره ش قال الزناتى فى شرح الرسالة زعم قوم أن الأرواح تفنى ولا وجود لها فى البرزخ حتى يحييها الله تعالى عند إحياء الأجسام وهذا مكابرة لأحاديث رسول الله ﷺ ونبذ لنصوصها المتواتر ولظاهر القرآن فى قوله تعالى: كأنهم يوم يرونها الآية ولا يقرب المبعد من الزمان الاعلى لابثه لا على المعدوم فيه إذ لا علم عنده به ه ثم اعلم أنه اختلف الناس فى الروح على فرقتين فرقة أمسكت عن الخوض فى حقيقته ولم يتعرض له إلا بكونه موجوداً وتمسكوا بقوله تعالى. ويسألونك عن الروح الآية ولذا قال الجنيد الروح شىء استأثر الله به فلا يجوز البحث عنه بأكثر من كونه موجوداً وفى جمع الجوامع حقيقة الروح لم يتكلم عليها سيدنا محمد ﷺ فنمسك عنها وفرقة خاضت فيها وأجابوا عن الآية بأن اليهود قالوا إن أجاب عنها فليس بنبي وبأنهم قصدوا التعجيز لأن لفظ الروح يطلق على المعنى المقصود وعلى جبريل وعلى ملك آخر وعلى عيسى وغير ذلك فان أجابهم بشىء قالوا غير هذا نريد

الذين قتلوا الآية وأحاديث تنعيمها وتعذيبها بعد المفارقة وسلام الزائر على القبور وأنهم يسمعون ويردون ويعلمون باحوال أهل الدنيا وأن الأرواح تتلاقى وتتزاور وهى كثيرة جداً وهل تفنى عند قيام الساعة ثم تعاد توفية بظاهر كل شىء هالك الاوجه . كل من عليها فان أوهى من المستثنى فى قوله . إلا من شاء الله قولان حكاهما ابن القيم والسبكى فى تفسيره مستغربا الثانى ومنها عدم فناء عجب الذنب فى مسلم مرفوعا كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة ولأحمد وابن حبان

ثم اختلفت هذه الفرقة فى حقيقته على أقوال قال الشيخ زروق يحكى فى مسألة الروح سبعمائة قول ه قال البكى والمتحصل من ذلك لأهل السنة ثلاثة أقوال الأول انه جسم نورانى لطيف سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى العود الأخضر أجرى الله العادة بحياة البدن باتصاله به وهذا قول المحققين كالأشعرى وإمام الحرمين الثانى انه جسم لطيف كجسم الانسان داخل فيه يقابل كل عضو وفيه نظيره فى البدن ينمو بنموه وهذا نقل عن ابن حبيب الثالث انه ليس بجسم ولا عرض بل هو جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز له تعلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه ولا خارج عنه وهو قول الغزالى والراغب والحليمى وجماعة من الصوفية ه وهذا القول مشكل يحتاج إلى بيان وما نقل عن ابن حبيب قال البيجورى على الجوهرة نقله أصبغ عن ابن القاسم عن عبد الرحمن بن خالد ونسبه اللقانى فى الجوهرة لمالك فقال :

ولا تخض فى الروح إذ ما وردا نص من الشارع لكن وجدا
لمالك هى صورة كالجسد فحسبك النص بهذا السند

لكن قال ولده فى شرحها أى لأهل مذهبه ه قال الأمير إنما نسبه لمالك لاستنادهم فى إفهامه إليه ه وهل النفس والروح متغايران أو مترادفان قولان وتقدم لنا عند قول لظم بشرط العقل الخ إن الروح والنفس والعقل والسر والقلب ألفاظ مترادفة عند بعضهم فانظره قال الشيخ زروق فى الحادى عشر من شروح الحكم الصواب فى القلب والسر والعقل والروح والنفس الوقف عن ذلك ه قوله وهل تفنى قال فى جمع الجوامع والنفس باقية بعد قتل البدن وفى فنائها عند القيامة تردد قال الشيخ الامام والأظهر لا تفنى أبداً ه وأشار له سيدى العربى الفاسى فى مراصده بقوله :

والروح بعد الموت تبقى ثم فى فنائها عند القيامة اقتفى
تردد قال التقى السبكى بقاءها الأظهر دون شك

فقول ش والسبكى أى تقى الدين والد صاحب جمع الجوامع وتفسيره هو المسمى بالدر النظيم (قوله) ومنها عدم فناء الخ أى من الأمور الجائزة التى أخبر الشرع بها كما مر وليس المراد بعدم فنائه أنه حى وله روح بل المراد ما فى الحديث انه لا يبلى بالتراب وح فلا خصوصية له بهذا بل مثله أجساد الأنبياء

قيل وماهو يارسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشأون وهو فى أسفل الصلب عند رأس العصعص وقيل يفنى لظاهر كل شىء هالك إلا وجهه والمراد من الحديث أنه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كموت ملك الموت بلا ملك الموت أو انه آخر مايبلى من الميت ومنها مضاعفة الحسنات بعشر أمثالها كما فى الآية

والشهداء ونحوهما مما ورد النص فيه كما يأتى لش عند قول ظم مع بعث قرب : وعجب الذنب بفتح فسكون وباء موحدة وقد تبدل ميما وحكى فيه بعضهم تثليث العين فيهما فيكون فيه ست لغات وفى المصباح والعجب وزان فلس من كل دابة ماطمعت عليه الورك من أصل الذنب وهو العصعص ه وفى المختار العجب بالفتح أصل الذنب ه فمعنى عجب الذنب ح أصل الذنب فمحله من الانسان محل أصل الذنب من ذوات الأربع وبعبارة هو آخر سلسلة الظهر من أسفل وهل بقاءه دون سائر الجسد تعبد أو معقول المعنى جعله الله علامة للملائكة على انه يحيى كل إنسان بجواهره بأعيانها قولان ويدل للثانى قوله فى الحديث منه يركب الخلق وفى رواية منه تنشاون ونقل ابن أبى شريف عن بعضهم انه بالنسبة الى جسم الانسان كالبذر بالنسبة إلى النبات ويشير إليه قوله تعالى : كذلك الخروج بعد قوله . وأنزلنا من السماء ماء فأنبتنا به جنات وحب الحصيد إلى قوله وأحيينا به بلدة ميتا ه ورد ان الله تعالى إذا أراد أن يبعث عباده انزل من السماء ماء شبيهاً بمنى الرجال فتنبت به اجساد بنى آدم إلى ان تكمل ثم ينفخ فى الصور فتطير الأرواح إلى الاجساد واشار سيدى عبد العزيز الدباغ إلى كيفية ذلك قال ان الرياح المخزونة تعمد إلى الأرض لخرابها حتى تصير الأرض فى أيدى الرياح كالغربال ونحوه فى يد الذى يصير به زرعا من تراب أو حجر والمصير فى الأرض هو عجب الذنب وهو لبنى آدم بمثابة الزريعة فيجمعه الله من أعماق الأرض وقعر البحار ووسط الكهوف وتحت الجبال وحيث ما كان من ذلك اليوم وتسير الجبال ثم تنسف نسفاً من قوة الريح ثم تنشق السماء وينزل الماء على عجب الذنب فلا يزال ينمو شيئاً فشيئاً كنمو البطيخ ونحوه ويظهر على وجه الأرض فاذا تم نموه انفتح عن بنى آدم كما تنفتح البيضة عن الفرخ والسرة يومئذ من جهة الظهر ثم يأمر الله الأرواح بالدخول فى الأشباح فاذا دخلت فيها استقلت قائمة فانقطعت السرة ويسمع للأرواح دوى وخفقان وأصوات تملأ القلوب رعباً ه بخ وانظر الحيوان غير الآدمى هل هو كذلك أم لا (قوله) وقيل يفنى الخ قائله المزنى وتأويل الأحاديث بما عند ش وقوله أو انه آخر مايبلى قال فى المختار ويقال إنه أول مايخلق من الانسان وآخر مايبلى (قوله) ومنها مضاعفة الخ أى من الأمور الجائزة التى أخبر الشرع بوقوعها قال فى الرسالة وان الله ضاعف لعباده المؤمنين الحسنات قال جس فى شرحها هذا مما اختصت به هذه الأمة كرامة لنبيها ﷺ وهو مما يجب اعتقاده لورود الكتاب والسنة به قال تعالى : مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله الآية وقال تعالى . إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب وقال تعالى . من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها أى جزاء عشر حسنات وهو المراد بقوله فى آية

أو بخمسة عشر كما فى حديث صم يومين ولك مابقى من الشهر الحسنة بخمسة عشر قاله لعبد الله ابن عمرو بن العاصي أو بعشرين أو بثلاثين فى حديث من قال لا إله الا الله كتبت له عشرة ومن قال سبحان الله كتبت له عشرون ومن قال الحمد لله كتبت له ثلاثون ولا ينافى حديث أفضل ماقلته أنا والنبيون لا إله

أخرى . فله خير منها . وفى قوله من جاء ولم يقل من عمل إشعار بأن المضاعفة مشروطة بالختم على الايمان وأما السنة فأحاديث منها حديث المعراج هى خمس وهى خمسون الحسنة بعشر أمثالها وأزيد والسيئة بمثلها واغفر ومنها حديث الشيخين من هم بحسنة فلم يعملها كتبت عند الله حسنة كاملة وان هم بها فعملها كتبها الله عنده عشر حسنات إلى سبع مائة ضعف إلى أضعاف كثيرة وإن هم بسيئة الخ فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة وإن هم بها فعملها كتبها الله سيئة واحدة وفهم من الحديث ان من العمل الصالح مالا يضاعف وهو حسنة الهم بالطاعة بدليل مقابلته بقوله وان عملها كتبها الله عشر حسنات ومن هذا الباب تمنى الخير لمن لا قدرة له عليه فانه يثاب عليه إذا بلغ مبلغ الهم ويؤخذ منه أيضا ومن قوله تعالى . ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها ان جزاء السيئة مثلها ومايقال ان السيئة تعظم بعظم الزمان والمكان لا ينافيه لأن السيئة فى ذلك متعددة لانتهاك حرمة الزمان والمكان ومن هنا قوله تعالى : يانساء النبى الآية فان صدور المعصية من قرابة النبى ﷺ وأهله فيه انتهاك لحرمة الانتساب اليه والتعلق به ه بخ وقوله فى الحديث . وإن هم بسيئة فلم يعملها الخ أى إذا كان تركها لله تعالى كما تقدم لش فى التوفيق بين الروايتين فى أول التنبيه وغفل عنه المحشى فذكر هنا سؤالا وجوابا فى ذلك وقول جس ان من العمل الخ ذكر شراح الجوهرة شروطا للحسنات التى تضاعف وهى أن تكون مقبولة أصلية معمولة للعبد أو مافى حكم ذلك كالصدقة على الغير لا المأخوذة فى ظلامة مثلا فخرج بالمقبولة المردودة وبالأصلية الحاصلة بالتضعيف فلا تضاعف ثانيا وبحث فيه الأجهورى فى تقريراته على البيجورى بأن تضعيف الحسنة هو اكثار ثوابها بان يعطى الله تعالى للعبد قدراً من الثواب زائداً على القدر اللائق بتلك الطاعة فالحاصل بالتضعيف إنما هو مقدار زائد من الثواب وأما الطاعة فى نفسها فلم يقع فيها زيادة فقولهم وبالأصلية الحاصلة بالتضعيف لا يظهر لأنه ليس لنا حسنة حاصلة بالتضعيف أصلا ه وخرج بالمعمولة وما فى حكمها الحسنة التى هم بها فتكتب واحدة من غير تضعيف قال الشيخ الأمير كما فى شرح ص وورد مايفيده وإن كان فضل الله لا يحجر ه وكذا إذا عزم على معصية ثم تركها لله فله حسنة من غير تضعيف وبقولهم لا المأخوذة الخ أى الحسنة التى يأخذها المظلوم من ظالمه ثم إن التضعيف له مراتب أقلها عشرة وأكثره لانهاية له كما ذكره ش (قوله) فى حديث من قال لا إله إلا الله الخ هذا الحديث يؤخذ منه ثلاث مراتب ومراد ش منه الثانية والثالثة وقوله ولا ينافى الخ هذا الجواب عن استشكال جس فى شرح الرسالة حيث قال وهذا الحديث يقتضي أن التسبيح والتحميد أفضل من التهليل وانظر ذلك مع ماورد فى فضل التهليل ه

إلا الله لأن التسبيح والتحميد تهليل وزيادة وورد صم يوما ولك مابقى ذكره ابن العربى أو بخمسين فى حديث من قرأ القرآن فاعربه فله بكل حرف خمسون حسنة لا أقول الم حرف بل الألف حرف واللام حرف والميم حرف أو بمائة فى حديث من قرأ القرآن بوضوء فله بكل حرف خمسون حسنة فان قرأه فى صلاة فله بكل حرف مائة حسنة وفى آخر من قتل وزغة بضربة فله مائة حسنة

ثم إن كلام ش هنا صريح فى أن الحديث الأول ينافى الثانى وهوخلاف مايأتى له عند قول ظم وهى أفضل وجوه الذكر حيث قال وأما حديث أفضل ماقلته أنا والنبيون من قبلى لا إله الا الله وحده لاشريك له رواه فى ط ففيه اختصار بدليل زيادة الترمذى له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير فالمحكوم عليه بالافضلية المجموع المشتمل على الهيللة والحمدلة فلايدل على أفضلية أحدهما على الآخر ﻫ (قوله) لأن التسبيح الخ الذى عند غيره أن الذى فيه تهليل وزيادة هو التحميد وهذا على مذهب من يفضل الحمدلة على الهيللة وقد اختلف فى ذلك على أقوال ثلاثة ذكرناها فى تأليفنا على كلمة الشهادة وسيأتى إن شاء الله تعالى مايتعلق بذلك وقد بين الغزالى زيادة الحمد على غيره من الأذكار ونقله المناوى فقال لا يضاعف شيء من الأذكار مايضاعف الحمد فان النعم كلها من الله تعالى حقيقة وهذه المعرفة بعد التقديس والتوحيد فالمنزلة الأولى التقديس ثم إذا عرف ذاتا مقدسة يعرف أنه لا يقدس إلا واحد وما عداه غير مقدس وهو التوحيد ثم يعلم أن مافى العالم موجود من ذلك الواحد فقط فكل نعمة منه فتقع هذه المعرفة فى المرتبة الثالثة وينطوى فيها مع التقديس والتوحيد كمال القدرة والانفراد بالفعل ﻫ بخ نقله فى الفوائد المسجلة (قوله) صم يوما ولك مابقى زاد فيه جس الحسنة بثلاثين (قوله) فأعربه المراد باعرابه معرفة معانى ألفاظه لامايقابل اللحن لأن القراءة مع فقده ليست بقراءة ولا يثاب عليها قاله السيوطى قلت وهذا فى حق من كان قابلا للتعليم ووجد من يعلمه وأما من كان غير قابل للتعليم أولم يجد من يعلمه فيثاب على قراءته وقد ورد انه صلى الله عليه وسلم مر بالموالى من العجم وهم يقرأون ويلحنون فقال نعم ماتقرأون ومر بالعرب وهم يقرأون ولا يلحنون فقال هكذا أنزل وسيأتى لنا بسطه عند قول ظم وقول لا إله إلا الله فى التنبيهات التى ذكرها ش ثم إن السيوطى حمل الاعراب فى الحديث على المعرفة وهو أحد معانيه لغة ومن معانيه المناسبة هنا للبيان بأن يبين حروفه ويرتلها ويعطى كل حرف حقه ومنها الحسن بأن يحسن صوته بقراءته كما ورد فى الحديث (قوله) لا أقول الم حرف الخ فى فتاوى ابن حجر الهيتمى مانصه روى النحاس والخطيب أنه ﷺ قال . اقرأوا القرآن فانكم تؤجرون عليه أما إنى لا أقول . الم حرف ولكن ألف عشر ولام عشر وميم عشر فتلك ثلاثون رواه الترمذى والحاكم وغيرهما ﻫ ذكره فى مطلب عدد حروف القرآن وإن لقراءته بكل حرف حوراء قلت وهذه الرواية تفسر الرواية التى عند ش وهو ظاهر الحديث ولا فرق بين الم المعدودة من

وبضربتين فله خمسون أو بمائتين وخمسين وهو الصلاة فى الجماعة أو بخمسة آلاف فى الحديث صلاة الرجل فى بيته صلاة وصلاته فى مسجد القبائل بخمس وعشرين صلاة وفى المسجد الذى يجمع فيه الذى يجمع فيه بخمسمائة صلاة فاضرب الخمسمائه فى عشره أو بمائة الف وخمسة وعشرين الفا ورد ان الصلاة فى بيت المقدس بخمسمائة صلاة تضرب فى عشرة تكون خمسة آلاف تضرب إذا وقعت فى جماعة فى خمس وعشرين بمائة الف وخمسة وعشرين الفا او بمأتي الف وخمسين الفا ورد الصلاة فى مسجد المدينة بالف يضرب فى عشر ثم العشرة آلاف فى خمسة وعشرين اذا وقعت فى الجماعة يخرج العدد المذكور أو بخمسة وعشرين ألف ألف على قول الشافعى الصلاة فى مسجد مكة بمائة ألف تضرب

فواتح السورة وغيرها نحو ألم نشرح لأن الحكم على لفظها من غير تقييد (قوله) وبضربتين الخ إنما نقص الأجر عن الضربة الواحدة لما فيه من تعذيب الحيوان لان المطلوب فيما يقتل أو يذبح الاجهاز بسرعة ولذلك أمر الشارع فى الذبح بتحديد الشفرة وكذا كلما زاد الضرب نقص الأجر كما ورد ومن هذا التعليل يفهم انها إذا لم تمت من الضربة الأولى مثلا فينبغى أن تضرب حتى تموت وان نقص الأجر لأن تركها كذلك سبب فى تعذيبها بأشد من الضرب (قوله) فى بيته أى منفرداً قال ابن حجر على حديث صلاة الرجل فى جماعة تزيد على صلاته فى بيته وعلى صلاته فى سوقه خمساً وعشرين درجة الحديث مانصه مقتضاه ان الصلاة فى المسجد جماعة تزيد على الصلاة فى البيت وفى السوق جماعة وفرادى قال ابن دقيق العيد والذى يظهر أن المراد بمقابل الجماعة فى المسجد الصلاة فى غيره منفرداً لكونه خرج مخرج الغالب فى أن من لم يحضر الجماعة صلى منفرداً هـ (قوله) صلاة أى واحدة ولكن الحسنة بعشر أمثالها وقوله فى مسجد القبائل أى فى المسجد الذى تجتمع فيه القبائل للصلاة جماعة وقوله الذى يجمع فيه قال المناوى بجيم فى أوله وشدة الميم مكسورة هـ أى تصلى فيه الجمعة وتمام الحديث وصلاته فى المسجد الأقصى بخمسة آلاف صلاة وصلاته فى مسجدى هذا بخمسين ألف صلاة وصلاته فى المسجد الحرام بمائة ألف صلاة نسبه فى الجامع لابن ماجه عن أنس قال العزيز وإسناده ضعيف هـ لكن الضعيف يعمل به فى فضائل الأعمال بشروطه وقد اشتمل هذا الحديث على خمس مراتب أو ست ان اعتبرنا الرتبة الأولى وهى صلاته وحده (قوله) ورد أن الصلاة فى بيت المقدس الخ وهو المراد بالمسجد الاقصى فى الحديث المتقدم وتقدم أنه قال فيه بخمسة آلاف واعل هذه الرواية باعتبار ضرب الخمسمائة فى عشرة كما عند ش (قوله) وورد الصلاة فى مسجد المدينة الخ تقدم فى الحديث المذكور انها بخمسين ألفا فانظر ذلك (قوله) على قول الشافعى الخ ويدل له الحديث المتقدم وأما على قول غيره بمقتضى كلام الشيخ زروق أنه مثل مسجد المدينة لأنه لما ذكر التضعيف فيه قال وكذلك القول فى مسجد مكة لاسيما على قول

فى عشرة ثم تضرب إذا وقعت فى الجماعة فى خمس وعشرين ينتج العدد المذكور أو سبعمائة فصاعـداً من غير تحديد : مثل الذين ينفقون أموالهم الآية وجاء رجل بناقة فقال هذه فى سبيل الله فقال المصطفى لك بها يوم القيامة بسبعمائة ناقة أو بلا حساب إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب ومن الصبر الصوم ولذا جاء الصوم لى وأنا أجزى به فلم يقرر أجره بحساب فهذه ثلاث عشرة مرتبة فان اعتبرت أصل الصلاة فى المساجد الثلاثة بدون الجماعة زدت ثلاثا أخرى تصير ست عشرة ووهم الشيخ زروق

الشافعى هى بمائة ألف ه (قوله) أو بسبع مائة فصاعدا الخ مقتضى كلام ابن العربى الذى عند الشيخ زروق أنهما مرتبتان لا مرتبة واحدة لأنه قال الخامسة بسبعمائة لقوله تعالى . مثل الذين الآية ولم يزد فصاعدا ثم قال والسادسة غير مقدرة بشىء إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب وكذلك أجر الصائم الصوم لى الح (قوله) فهذه ثلاث عشرة مرتبة الخ قلت لا بد من عدها على ترتيبه ليتبين لك الأمر المرتبة الأولى بعشرة الثانية بخمسة عشر الثالثة بعشرين الرابعة بثلاثين الخامسة بخمسين السادسة بمائة لمن قرأ القرآن فى الصلاة فله بكل حرف مائة وكذا من قتل وزغة بضربة واحدة السابعة بمائة وخمسين وهى الصلاة فى الجماعة الثامنة بخمسة آلاف لمن صلى جماعة فى المسجد الذى يجمع فيه التاسعة بمائة ألف وخمسة وعشرين ألفا لمن صلى فى بيت المقدس جماعة العاشرة بمائتى ألف وخمسين ألفا لمن صلى جماعة فى مسجد المدينة الحادية عشر بخمسة وعشرين ألف ألف لمن صلى فى مسجد مكة جماعة على قول الشافعى الثانية عشر بسبع مائة فصاعداً من غير تحديد فهذا ما عند ش على ما رأينا فى النسخ التى بأيدينا فبقى للعدد الذى ذكره مرتبة ولعلها هى التى ادرجها فى قوله بسبع مائة فصاعدا والله اعلم (قوله) زدت ثلاثا الخ وهى الصلاة فى بيت المقدس فذا بخمسة آلاف والصلاة فى مسجد المدينة فذا بعشرة آلاف والصلاة فى مسجد مكة بمائة ألف تضرب فى عشرة بألف ألف لكن المرتبة الأولى من هذه المراتب الثلاث مكررة مع المرتبة الثامنة وهى قوله أوفى بخمسة آلاف فى الحديث صلاة الرجل فى بيته الخ فتسقط من العدد تبقى مرتبتان تضاف إلى اثنى عشرة مرتبة على ما قدمنا تصير أربع عشر مرتبة (قوله) ووهم الشيخ زروق الخ حاصل كلامه أنه نقل عن ابن العربى ان للتضعيف خمس مراتب والحسنة بعشر وبخمسة عشر وبثلاثين واستدل على ان ذلك بحديث صم يوماً وبحديث الاذكار الثلاثة وبخمسين لحديث من قرا القرآن الخ قال الشيخ زروق . ومن قتل وزغة بضربة فله مائة وبضربتين له خمسون قال ابن العربى والخامسة بسبعمائة لقوله تعالى مثل الذين ينفقون أموالهم إلى قوله فى كل سنبلة مائة حبة فهذه خمس مراتب للتضعيف المقدر وقال الشيخ زروق بل هى سبع لزيادة العشرين فى حديث التسبيح والمائة فى قتل الوزغة بضربة قال اى ابن العربى والسادسة غير

فى عدها سبع عشرة ثم بين ما يجب فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وما يستحيل وما يجوز وأخره عن بيان هذه الأقسام فى حق الله تعالى لأن معرفة الرسول من حيث هو رسول فرع معرفة

مقدرة بشيء : إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب وكذا أجر الصوم ه بخ فذكر ابن العربى ست مراتب وزاد الشيخ زروق مرتبتين وقال ولم يذكر ابن العربى تضعيف الصلوات وهو من المقدر فاذا صلى فذا بعشرة وفى جماعة بسبع وعشرين أو بخمس وعشرين تضرب فى عشرة فتكون بمائتين وخمسين وبيت المقدس فذا بخمس مائة تضرب فى عشرة بخمسة آلاف ثم ان ضعفت فى الجماعة إلى خمس وعشرين فكما تقدم وفى المدينة بألف تضعف فى الجماعة بخمس وعشرين وكذلك القول فى مسجد مكة لاسيما على قول الشافعى هى بمائة ألف فتأمل فهذه سبع مراتب زيادة على ما ذكر ابن العربى فالمجموع سبع عشرة مرتبة ه هذا ما وجدناه فى نسخة بخط العلم وكذا نسخ المطبعة ثم إن هذا التضعيف لمن أتى بالعبادة مستوفية للشروط والأركان وأما من أتى بها ناقصة فلا يحصل على شيء قاله ابن العربى ويظهر أثر التضعيف بالموازنة (تنبيهان) الأول قال عج ذكر الشاذلى فى شرح الترغيب والترهيب أن الحكمة فى تضعيف الحسنات أنها لا تؤخذ فى التباعات لأنها فضل الله تعالى وإنما توفى مظالم العباد من أصول الحسنات فتدفع لهم واحدة وتبقى له تسعة ه نقله جس فى شرح الرسالة وسلمه وانظره مع حديث. أتدرون من المفاس من أمتى وفى آخر الحديث فاذا فنيت حسناته أخذ من سيئاتهم فطرحت عليه ثم طرح فى النار وقد قيل بهذا أيضاً فى الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ورده ش فى ما مر بقوله وما اشتهر من أنها لا تؤخذ فى التباعات لم يثبت ه فكذا يقال هنا والذى ذكروه أن الذى لا يؤخذ فى التباعات هو الايمان كما يدل عليه الأحاديث وقولهم فى تعليل ذلك لأنها فضل الله تعالى ليس بظاهر لأن الجميع من فضل الله تعالى بلا استحقاق من العبد والظاهر فى حكمة التضعيف أن ذلك مما يقتضيه فضله وجوده وكرمه وغناه عن خلقه فالفقير إذا أهدى للملك ولله المثل الأعلى هدية وإن كان مستغنيا عنها فمقتضى ملكه وغناه وكرمه أن يضاعف له ثمن هديته أضعافا كثيرة والله أعلم بحكمه (الثانى) يعلم من أمثلة أنواع المضاعفة أن الأجر ليس على مقدار المشقة فى كل حال فان العمل يكون يسيراً ويترتب عليه ثواب عظيم قال الشيخ زروق فى عدة المريد الأجر على قدر الاتباع ولو كان على قدر المشقة لزم أن يكون شيء من الأعمال أفضل من الايمان والمعرفة والذكر وهذه أفضل اجماعا وقوله عليه الصلاة والسلام أجرك على قدر نصبك خاص فى خاص فلا يحتج به ه ونقل ح عند قول خ كشمس عن ابن الامام أن الله تعالى لم يطلب من عباده المشاق لأن القرب كلها تعظيم وتوقير وليس عين المشاق تعظيما ولا توقيرا وإنما طلب منهم تحصيل المصالح فان لم تحصل الا بمشقة عظم الأجر ه بخ قلت وعلى هذا يحمل حديث أجرك على قدر نصبك والله أعلم قال ظم رحمه الله تعالى . (يجب للرسل الكرام البيت) لما فرغ من الكلام على الالهيات شرع يتكلم على النبويات

المرسل فقال يجب للرسل بسكون السين مخففا من ضمها جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد بين الله وبين ذوى الألباب من خليقته يزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا

ومايلحق بها من السمعيات كأحكام المعاد وذكر شيئا منها فيما مرفى التنبيه وشيئا منهاعند قول ظم . الايمان جزم بالاله الخ وقد تطلق النبويات على مايشمل السمعيات فيقال علم الكلام الالهيات ونبويات والمراد بالوجوب فى كلامه مايشمل الشرعى والعقلى لأن وجوب الأمانة والتبليغ شرعى لثبوته بدليل الشرع على المعتمد وأما وجوب الصدق فعقلى بناء على أن دلالة المعجزة عقلية وقيل وضعية وقيل عادية كما يأتى واعلم أن ماوجب للرسل يجب للأنبياء إلا التبليغ فانه خاص بالرسل وح فالصدق والأمانة واجبان للرسل والأنبياء وأما تبليغ الاحكام المتعبد بها فخاص بالرسل لأن النبى لا يبلغ شيئا من الشرائع نعم يجب عليه أن يخبر بأنه نبى ليعظم ويحترم لأن سب النبى واذايته كفر فان قلت لاحاجة إلى ذكر غير نبينا ﷺ لأن الايمان به وبما جاء به يضمن الايمان بهم قلت فائدة ذلك زيادة البيان الذى يحصل بالتفصيل وهو مطلوب هنا (قوله) فعول أى بمعنى مفعول يجوز استعماله بلفظ واحد للمذكر والمؤنث والمثنى والمجموع ويجوز التثنية والجمع فيجمع على رسل بضمتين وإسكان السين لغة قاله فى المصباح (قوله) من الرسالة اى مشتق منها ولما كانت معرفة المشتق منه متقدمة على معرفة المشتق قدم ش تعريف الرسالة على تعريف الرسول فقال وهى سفارة الخ وهذا التعريف أصله للسعد فى شرح النسفية وهو تعريف للرسالة شرعا واما فى اللغة فهى أعم من ذلك قال فى المصباح قبل مامر عنه وأرسلت رسولا بعثته برسالة يؤديها فهو فعول بمعنى مفعول الخ وفيه أيضا سفرة بين القوم اسفر سفارة بالكسر اصلحت فانا سافر وسفير وقيل للوكيل ونحوه سفير والجمع سفراء وكأنه مأخوذ من قولهم سفرت الشىء سفرا من باب ضرب إذا كشفته وأوضحته لأنه يوضح ماينوب فيه ويكشفه ه والمراد بالعبد الانسان لأن المقصود تعريف الرسالة فى العرف العام وهى خاصة به كما يأتى عند ش ولذا صرح به فى التعريف (قوله) ذوى الألباب أى العقول وخصهم بالذكر لأنهم المقصود الأعظم من الرسالة ولأجل قوله يزيح بها عللهم الخ والمراد جنس العقلاء فيدخل الصبيان قبل بلوغهم لأنه مرسل اليهم بنحو المندوبات (قوله) يزيح الخ قال فى المصباح زاح الشىء عن موضعه يزوح زوحا من باب قال ويزيح زيحا من باب سار تنحى وقد يستعمل متعديا بنفسه فيقال زحته والأكثر أن يتعدى بالهمز فيقال ازحته ازاحة (قوله) والرسول الخ هذا التعريف ماخوذ من كلام السعد أيضا فى أول شرحه على العقائد ونصه والرسول إنسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الأحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى أعم ه وأوضح منه قول سى فى شرح صغرى الصغرى هو إنسان بعثه الله الى عبيده وإمائه ليبلغهم عنه احكامه التكليفية والوضعية وما يتبعها من وعد ووعيد ونحوه وهل شرطه ان يكون له كتاب جديد أوشرع مخصوص اونسخ لشرع

والآخرة والرسول انسان أوحى اليه بشرع وأمر بتبليغه وقيل وله كتاب أو نسخ لبعض شريعة من

من قبله اولا يشترط فيه شيء من ذلك اقوال (قوله) أوحى اليه اى ابتداء او بعد الايحاء لمن قبله بدليل انه تعالى نص على ان اسماعيل اوحى اليه بقوله . وأوحينا إلى ابراهيم وإسماعيل وانه رسول بقوله و اذكر فى الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعدوكان رسولا نبيا مع ان أولاد ابراهيم كانوعلى شريعة ابيهم وكذا يقال فيما بعد موسى من انبياء بنى اسرائيل فانهم بعثوا التجديد مانسى من التوراة وبهذا يجاب عن استشكال كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم كما يأتى ويأتى أيضا معنى الوحى عند ش والمراد بالشرع الأحكام التكليفية والوضعية ومايتبعها كما مرقال شيخنا المحشى رحمه الله تعالى وسواء كان ذلك الشرع المأمور بتبليغه ناسخاً لشرع من قبله اولا كان لذلك الموحى اليه كتاب ام لا فمنطوقه من له الكتاب والنسخ أوالكتاب فقط اوالنسخ فقط او انتفيا ومفهومه ان من لم يوح اليه بشرع ليس برسول بل ولا نبى كما يؤخذ من تعريف النبى وكذا مفهومه ان من له شرع ولم يؤمر بتبليغه ليس برسول بل نبى فقط فهذه ست صور اربعة نبى ورسول وواحدة ليس بنبى ولا رسول واحدة نبى فقط ولا تلازم بين تبليغ الشرع ووجود الكتاب لأنه قد يكون التبليغ بلا كتاب كما اذا اوحى الله الى نبى من نبى اسرائيل بتبليغ التوراة ولم ينزل عليه كتاب اصلا وكيوشع بن نون واسماعيل فانهما امرا بتبليغ الأحكام ولا كتاب لهما كما انه لا تلازم بين تبليغ الشرع ونسخ ماقبله لأن التبليغ قد يكون مع عدم نسخ شريعة من قبله ولا بين الكتاب والوحى بالشرع لوجود الوحى من غير كتاب فيمن هو نبى فقط ه (قوله) وامر بتبليغه الخ قال البيضاوى عند قوله تعالى . بلغ ماانزل اليك من ربك المراد مايتعلق به مصالح العباد وقصد اطلاعهم عليه لا تبليغ كل ماأنزل فان من الأسرار الالهية مايحرم إفشاؤه ه (قوله) وقيل وله كتاب أونسخ الخ صاحب هذا القول يشترط فى الرسول بعد الأمر بالتبليغ أحد أمرين إما أن يكون له كتاب أوشريعة ناسخة وأولى إذا اجتمع الأمران وأما إذا انتفيا كما إذا أنزل على نبى من بنى إسرائيل بتبليغ أحكام التوراة الذى أنزل على موسى ولم ينزل عليه كتاب ولم تكن له شريعة ناسخة لشرع موسى فليس برسول وهنالك قول ثالث يقول لابد فى الرسول أن يكون له كتاب وشريعة معاً إلا انه لا يشترط فيها أن تكون ناسخة ولا يلزم من كونه له كتاب أن تكون له شريعة لاحتمال أن يكون كله مواعظ واعترض بأن الكتب قليلة والرسل كثيرون فكيف يشترط فى الرسول أن يكون له كتاب قال الخيالى : اللهم إلا أن يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويحتمل أن يقال بتكرر نزول الكتاب كما فى الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء فى الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه أولا ه بخ وتقدمت الاشارة إلى الجواب عن هذا الاشكال وفى الابريز عن سيدى عبد العزيز ان كل رسول مستقل لابد أن يكون له كتاب وإن هو يد الذى أرسل إلى عاد الأولى

قبله والنبي انسان أوحي اليه بشرع مطلقا فيكون أعم من الرسول على القولين وقيل انسان أوحى اليه بشرع وأمر بتبليغه فيكون مساويا للرسول على القول الأول فى الرسول وأعم منه على القول الثانى فيه لزيادة النبي بصدقه على من ليس له كتاب ولا نسخ كيوشع ابن نون واسمعيل هذا حاصل

رسول مستقل بشرعه وله كتاب بخلاف هود الذى أرسل إلى عاد الثانية فانه مجدد الشرع من قبله فانظره عند الكلام على قوله تعالى : أهلك عاد الأولى وعلماء الظاهر رضى الله عنهم لم يذكروا هذا الرسول ولا ما أنزل اليه ويؤخذ من كلام الشيخ رضى الله عنه ان الصواب فى عدد الكتب الوقف كالأنبياء والرسل والحديث الوارد فى ذلك ضعيف لا يحتج به (قوله) والنبي الخ قال فى شرح الكبرى النبوة فى اللغة على وجهين مهموز وغير مهموز فأما فى لغة من همز فهو مأخوذ من النبيء وهو الخبر ويحتمل أن يكون فعيلا بمعنى مفعول اى هو منبأ بالغيوب أو بمعنى فاعل أو مفعل أى هو منبأ بما اطلعه الله عليه ويصح ترك الهمز فى هذين الوجهين تسهيلا واما فى لغة من لم يهمز فهو مأخوذ من النبوة بفتح النون وهو ما ارتفع من الأرض يقال نبأ الشيء إذا ارتفع فالمعنى على هذا ان النبي مرتفع عن طور البشر باختصاصه بالوحى وخطاب الله تعالى ه (قوله) مطلقاً أى أمر بتبليغه أم لا قال الشيخ الأمير وعكس بعضهم قال لأن الرسل تكون من الملائكة ولظاهر قوله تعالى . وكان رسولا نبياً ه يعنى لأن الأوصاف العامة لا تأتى بعد الخاصة والتأويل خلاف الظاهر (قوله) فيكون مساويا الخ هذا القول صدر به السعد فى المقاصد حيث قال . النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن خص بشريعة وكتاب قال ع وهى طريقة المشارقة من ترادفهما ه قال الشيخ الأمير وعليه ظاهر قوله تعالى . وما ارسلنا قبلك من رسول ولا نبي من حيث تعلق الارسال بهما وقيل الرسول من اوحى اليه بواسطة الملك والنبي بالهام او منام وجعل الشعرانى فى اليواقيت والجواهر بينهما عموما وخصوصا وجهياً يجتمعان ان خص بأحكام وامر بتبليغ أحكام قال فان لم يؤمر بتبليغ اصلا فنبي فقط وهذا كله خلاف فى مجرد التسمية من غير كبير فائدة ه يعنى لأن المقصود الاهم هو الايمان بجميع الأنبياء والرسل تفصيلا فيما علمناه واجمالا فيما لم نعلمه وقد ذكر سى فى شرح الكبرى أقوالا أربعة فى النسبة التى بين النبي والرسول فقيل العموم والخصوص باطلاق وقيل مترادفان على معنى الرسول وقيل بينهما العموم والخصوص الوجهى يجتمعان فى إنسان أوحي اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه وينفرد النبي فى إنسان اوحي اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه والرسول فى ملك أوحي اليه وبعث الى غير وقيل متباينان فالرسل أصحاب الكتب والشرائع والنبيون هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع أنهم يوحي اليهم ه واعترض القول الرابع العلامة المنجور قال انظر كيف يصح هذا القول مع أن سيدنا محمداً ﷺ قد وصف فى كتاب الله تعالى بالرسول وبالنبي وكذا قال تعالى فى كل من موسى واسماعيل عليهما السلام : وكان رسولا نبيا ه وقال بعض الحواشي ان القول الرابع بمعنى ما قبله لأن التباين

ما للمحلي والحاصل أن من أوحى اليه بشرع فان أمر بتبليغه وكان له كتاب أو نسخ فرسول ونبى باتفاق وان أمر بالتبليغ لكن ليس له كتاب ولا نسخ فنبى باتفاق وفى كونه رسولا قولان مشهورهما نعم وان لم يؤمر بالتبليغ أيضاً فليس رسولا باتفاق وفى كونه نبيا قولان مشهورهما نعم فعلى المشهور فيهما النبى انسان أوحى اليه بشرع مطلقا والرسول انسان أوحى اليه بشرع وأمر بتبليغه فقولان انسان يخرج عنه الملك لأن المقصود تعريف الرسول فى العرف العام وهو الذى يظهر لعامة الخلق لكونه مبعوثا لارشادهم فلا يعترض طرده بأن الرسول يكون ملكا بدليل قوله تعالى . جاعل الملائكة

فى المفهوم لا ينافى العموم والخصوص ولا يصح حمله على التباين فى الماصدق لأن الله تعالى خاطب الرسول بالنبى فى غير ما آية ه (قوله) والحاصل الخ هذا تحصيل آخر لكلام المحلى أشار به إلى أن الاقسام ثلاثة القسم الأول ما يتصف بالنبوة والرسالة معا الثانى ما يتصف بالنبوة اتفاقا وبالرسالة على المشهور الثالث ما يتصف بالنبوة فقط على المشهور فيها (قوله) يخرج عنه الملك الخ والحكمة فى عدم ارساله كما فى الجواهر للشعرانى أن الارسال اختبار من الله تعالى وهو إنما يكون من بعضهم كما قالوا أبشرا منا واحدا نتبعه وقال تعالى لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون وأيضا عامة الخلق لا يناسبهم الروحانى المحض كما يشير اليه قوله تعالى لو كان فى الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا ه وإنما قال يخرج عنه الملك ولم يقل يخرج به لأن الجنس يؤتى به للادخال لا للاخراج فاذا لم يقبل شيئا يقال خرج عنه وإنما يشمل الانسان الملك لأن الانسان هو الجسم النامى الحس المتحرك بالارادة الناطق والملائكة ليست اجسام قال الصبان على الملوى قال النغيمى كون الناطق مميزاً للانسان عما سراه انما هو عند من لم يجعله مقولا على غير الحيوان اما عند من يجعله مقولا عليه فلا يكون الناطق فصلا للانسان بالنسبة للملائكة بل بالنسبة لما شاركه فى جنسه فان الملائكة عندهم ليست حيونا لأنها ليست أجساما ولكنها ناطقة ه ببعض تصرف وقيل عدم حيوانيتهم لعدم نموهم وكالملائكة فى ذلك الجن ه كلام صب وزاد البيجورى قوله من بنى آدم قال وخرج به الجن والملائكة بناء على أن الانسان ماخوذ من النوس وهو التحرك يقال ناس اذا تحرك فيشمل الجن والملك فيحتاج لاخراجهما بما ذكر وما على أنه ماخوذ من الانس فيختص ببنى آدم فلا يحتاج لاخراجهما ه (قوله) لأن المقصود الخ اصله للعارف على الصغرى قال المراد تعريف الرسول فى الاصطلاح والعرف العام ولذلك صدره بقوله انسان وإلا فقد قال تعالى . جاعل الملائكة رسلا ويرشد لكون المراد هنا الرسول من البشر ما ذكره من الاعراض البشرية الجائزة فى حقهم مما يختص بالبشر دون الملك على أن الالف واللام أى فى الرسول للعهد والمعهود عند الاطلاق البشر لا الملك وإنما يخطر بالاخطار وان كان يطلق عليه الرسول شرعا (قوله) فلا يعترض طرده الخ هذا على مذهب القرافى فى شرح التنقيح حيث فسر المطرد بالجامع والمنعكس بالمانع لكن مقتضى كلام

رسلا وقوله فى جبريل انه لقول رسول كريم لأن الملك وان كان رسولا لغة وشرعا فالرسول العرفى العام المراد تعريفه هنا لا يصدق عليه ويخرج عنه الجن أما على قول الأكثر أن الرسول من الانس خاصة وأن قوله تعالى . يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم معناه من مجموعكم أو من أحدكم لحذف المضاف كما قال يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وإنما يخرجان من الملح دون العذب فلا اشكال وإما على ما ذهب اليه الضحاك والكلبى وغيرهما من أن الجن بعث اليهم رسل منهم تمسكا بظاهر الآية فلأن المراد تحديد الرسول فى العرف العام كما مر وهو لا يصدق على الجن وقال مجاهد الرسل من الجن رسل الرسل من الانس وهم النذر كالذين استمعوا القرآن فبلغوه قومهم ثم قد ولوا الى

الجمهور خلافه حيث فسروا المطرد بالذى كلما وجد المعرف بالكسر وجد المعرف بالفتح والمنعكس بالذى كلما وجد المعرف بالفتح وجد المعرف بالكسر فمقتضاه أن المطرد المانع والمنعكس الجامع وهذا الثانى هو المراد هنا ولبعضهم .

شرط الجميع العكس الاطراد   الجمع والمنع هو المراد
هذا الذى فسر للجمهور   والعكس فى ذلك من المهجور

(قوله) ويخرج عنه الجن الخ قال البيجورى على الجوهرة وخرج بالانسان بقية الحيوانات وكفر من قال فى كل أمة نذير بمعنى أنه فى كل جماعة من الحيوانات رسول وأما قوله تعالى . وإن من أمة إلا خلا فيها نذير فهو فى أمم البشر الماضية (قوله) من الانس خاصة الخ أى والجن خلاف الانس فهم خارجون من الجنس فى الحد وهو قوله انسان على مامر وهذا معنى قوله فلا اشكال أى ليسوا برسل لا عرفا ولا شرعا بدليل ظاهر الآية وعلى هذا يكون الانسان فى التعريف مأخوذاً من النوس الذى هو التحرك لا من الانس وقوله فلان المراد الخ هذا جواب عما يقال إن التعريف لا يشمل الجن على قول الضحاك والكلبى مع أن الرسول يكون منهم وحاصل الجواب مامر فى إيراد الملك ان المراد تحديد الرسول عرفا لا شرعا ولا لغة (قوله) وقال مجاهد هذا قول ثالث فى معنى الآية قال الخازن اختلف العلماء فى معنى هذه الآية وهل كان من الجن رسول أم لا فذهب أكثر العلماء إلى أنه لم يكن منهم رسول بل من الانس خاصة وأجابوا عن قوله تعالى منكم ثم ذكر نحو ماعند ش وقال وهذا قول الفراء والزجاج ومذهب جمهور أهل العلم قال الواحدى وعليه دل كلام ابن عباس وذهب قوم إلى أنه أرسل اليهم رسلا منهم قال الضحاك من الجن رسل كما أن من الانس رسل وظاهر الآية يدل على ذلك ويحتمل أن يقال ان كافة الرسل من الانس ولكن الله تعالى يلقى الداعية فى قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام رسول الانس فيخبرون قومهم بما سمعوا وينذرونهم به كما فى قوله تعالى وإذ صرفنا اليك نفراً من الجن الآية وهذا قول مجاهد ونحوه لابن جرير وأبى عبيد وقيل كانت الرسل

قومهم منذرين الآية قال فبهذا الاعتبار قيل رسل منكم خطابا للجن والانس فان قلت هل يحتاج فى تعريفى النبي والرسول الى زيادة ذكر فيقال انسان ذكر الخ قلت لايحتاج الى ذلك أما فى حد النبى فعند من يرى نبوة نسوة أشهرهن مريم فلا اشكال قال السبكى فى الحلبيات ويشهد لبنوتها ذكرها فى

يبعثون الى الجن منهم لكن بواسطة رسل الانس ه بخ والقول الأخير قريب مماقبله (قوله) فان قلت هل يحتاج الخ يؤخذ من كلامه انه لابد من اشتراط الذكورية اتفاقافى الرسول وعلى الراجح فى النبي وإنما الكلام فى التصريح بها فى التعريف لكن الشرط إذا كان قد يخفى أخذه من التعريف فالأولى ذكره صريحاً والمقصود من التعريف الايضاح وهو أولى من الاختصار عند المتقدمين فلذلك زاده م فى ك تبعاً لشيخه المقرى فى إضاءة الدجنة حيث قال :

وهو إنسان ذكر أوحى اليه من لم تكفيه العبر
وقال بلغ من بعثت فيهم حكما دعوا اليه يقتفيهم
وان يكن الوحى بحكم قصرا عليه فهو النبى فيما شهرا

وكذا صرح به البيجورى على الجوهرة مع شرط أخر فقال والنبي عرفوه بأنه إنسان ذكر حر من بنى آدم سليم عن منفر طبعاً أوحى اليه بشرع فعمل به وان لم يؤمر بتبليغه وأما الرسول فيعرف بما ذكر مع التقييد بقولنا وأمر بتبليغه ه ثم قال وخرج بالذكر الأنثى بناء على انه يقال لها انسان وقيل يقال لها انسانة كما قال القائل :

* إنسانة فتانه بدر الدجا منها خجل * وعليه فتكون الأنثى خرجت بانسان وخرج بالحر الرقيق (٢) ولا يرد لقمان لأنه لم يكن نبيا بل كان تلميذا للأنبياء ورد أنه كان تلميذا لألف نبي وخرج بقولنا من بنى آدم الجن والملائكة وقدمر كلامه فى ذلك ثم قال وخرج بالسليم عن المنفر غير السليم عنه كالعمى والبرص والجذام ولا يرد بلاء أيوب وعمى يعقوب لأنه أمر ظاهر وليس حقيقا ه وهذه الشروط ستأتى عندش فى شرح قول ظم يجوز فى حقهم كل عرض الخ وجزم هناك باستحالة الانوثة ويأتى لنا إن شاء الله تعالى مايشهد لذلك من كلام السعد وغيره زيادة على ماهنا فانظره ولا بد (قوله) فلا إشكال اى لأن المقصود دخولهن وذلك القيد يخرجهن فيصير التعريف غير جامع لكن هذا القول إنما يتمشى على القول فى النبي وانه إنسان أوحى اليه بشرع مطلقا مع تسليم أنه أوحى إلى مريم مثلا بشرع وإن لم تؤمر بالتبليغ لأنها عورة

(١) ط ولكن قال فى ق لغة عامية ومعم فى شعر كأنه مولد لقد سبتنى فى الهوى ملابس الصب الغزلى إنسانة الخ إذا زنت عينى بها فبالدموع تغتسل .

(٢) ط لأن الرق نقص يستنكف الناس من صاحبه فى الاقتداء به ولانه أثر الكفر فى الغالب ولأن الرقيق لا ولاية له على نفسه فكيف تكون له ولاية على غيره

سورة مريم مع الأنبياء بمثل اللفظ الذى ذكروا به قال واختلف فى نسوة غيرها كحواء وأم موسى وآسية وسارة ولم يصح عندنا فى ذلك شيء وعند من ينفى نبوة النساء جملة تخرج من الحد بقولنا أوحى اليه بشرع بقولنا وأمر بتبليغه عند من زاده فى حد النبى وسلم أنه أوحى الى النسوة المذكورات بشرع وأما فى حدالرسول فهم وان أجمعوا على أنهلم يكن أنثى رسولا فتخرج بقولناوأمر بتبليغه والايحاء قال ابن عرفة هو اسماع الكلام القديم بواسطة ملك وبدونه قال النسفى وفى ارسال

وقع الاجماع على عدم إرسال واحدة منهن (قوله) بمثل اللفظ الخ أى فى قوله تعالى واذكر فى الكتاب مريم الخ لكن لاشاهد فى الآية لأنه لايلزم من ذكرها بمثل اللفظ الذى ذكروا به نبوتها لأنه ليس بصريح فيها والمطلوب فى هذه المسألة القطع والذى صرح به فى القرآن وصفها بالصديقية فقط وكذا لاشاهد فى إرسال جبريل لها وقوله إنما أنا رسول ربك الآية لأنه لايستلزم المطلوب الذى هو نبوتها وإن قال به الأشعرى وابن وهب وابن اللباد والقابسى والقرطبى والزجاج (قوله) وعند من ينفى نبوة النساء الخ هذا هو الصواب الذى تشد عليه اليد قال فى بدء الأمالى .

وما كانت نبيا قط أنثى ولا عبد وشخص ذو فعال

أى صاحب افعال قبيحة وقال سيدى عبد العزيز الدباغ لم يجعل الله نبوة فى النساء (قوله) بقوله أوحى اليه بشرع أى والنساء لم يوحى اليهن بشرع وهذا هو الصواب دون قوله أو بقولنا وأمر الخ لأنه يقتضى أن النساء أوحى اليهن بشرع وليس كذلك وأما قوله تعالى وأوحينا إلى أم موسى الآية فهو الهام فى جزئية مخصوصة كقوله تعالى : وأوحى ربك الى النحل والمثبت للنبوة والايحاء بشرع كلى ولو صرح بلفظ ذكر لم يحتج الى هذا التكلف نعم من اسقطه هنا ذكره من شروط النبوة كما يأتى والله اعلم (قوله) والايحاء الخ قال محشى العقائد العضدية الوحى عند أهل الشرع ينقسم الى أقسام ثلاثة الأول ماحصل بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقران من هذا القبيل والثانى ماوضح باشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بأن أراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للأنبياء من أهل الأصول جعلوه قسما رابعا وسموه وحيا خفيا والأقسام الثلاثة وحيا ظاهرا فالوحى فى التعريف محمول على المعنى الشرعى الشامل لهذه الأقسام لأن ما بلغه الأنبياء شامل لجميعها لا أنه مخصوص بما ثبت بكلام الملك أو باشارته هـ من حاشية العطار على المحلى والوحى فى المنام داخل فى القسم الثالث وهو الظاهر ويحتمل دخوله فى الثانى ولا يشمله كلام ابن عرفة إلا بتأويل وقال السكتانى نقلا عن المقترح الوحى إلقاء الشيء بسرعة وقد يكون ذلك فى المنام غير أن الجزء الذى القى عليه ذلك فيه لا يقوم به عرض النوم لمضادته الفهم والعلم وقد يكون ذلك فى اليقظة بمخالطة الملك هـ قلت والمراد بالجزء القلب ولذلك كانت الانبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم (فائدة) قال السيوطى فى الاتقان ذكر العلماء للوحى كيفيات أحدها أن يأتيه الملك فى

الرسل حكمة فقد أرسل تعالى رسلا من البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس مايحتاجون اليه من أمور الدين والدنيا قال السعد فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول الى الأولى والاحتراز عن الثانية مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما أى كالمذكى والميتة وكذا جمل من القضايا ممكنات لا طريق للعقل الى الجزم بأحد جانبيها وواجبات وممتنعات لا تظهر للعقل إلا بعد نظر دائم وبحث كامل لو اشتغل الانسان به لتعطلت أكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ه وقال قبل فى قوله حكمة أى مصلحة

مثل صلصلة الجرس كما فى الصحيح وفى مسند الامام أحمد عن عبد الله بن عمر سالت النبى صلى ﷺ هل تحس بالوحى قال اسمع صلاصل ثم اسكت فما من مرة يوحى إلى إلا ظننت أن نفسى تقبض قال الخطابى المراد أنه صوت متدارك يسمعه ولا يثبته أول ما يسمعه حتى يفهمه بعد وقيل هو صوت خفقان أجنحة الملك والحكمة فى تقدمه أن يفرغ سمعه للوحى وقيل كان ينزل هكذا عند آية وعيد أو تهديد (الثانية) أن ينفث فى روعه الكلام نفثا كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى وهذه الحالة ترجع للأولى أو التى بعدها بأن يأتيه فى إحدى الكيفيتين وينفث فى روعه (الثالثة) أن يأتيه فى صورة الرجل فيكلمه وهذه الحالة أهون عليه كما فى الحديث (الرابعة) أن يأتيه فى النوم وعد قوم من هذا سورة الكوثر (الخامسة) أن يكلمه الله تعالى إما يقظة كما فى ليلة الاسراء أوفى النوم كما فى حديث أتانى ربى فقال فيم يختصم الملأ الأعلى وليس فى القرآن من هذا النوع شىء فيما أعلم ويمكن أن يعد منه آخر سورة البقرة لما تقدم وبعض سورة الضحى وألم نشرح ه بخ فانظره وانظر أيضا كيفية إنزاله فى المسألة الثانية منه فى النوع السادس عشر فقد ذكر فى ذلك أقوالا وقال صاحب الابريز وتكلمت مع الشيخ فى أمر الوحى وكيفيته تلق النبى ﷺ له وهل يتلقاه بواسطة جبريل أم لا فأتى بكلام لا تطيقه العقول فلا ينبغى كتبه ه فيؤخذ منه أنه من الاسرار الالهية المحجوبة عنا وذكر المحشى عند قول ظم الايمان جزم بالاله والكتب والرسل عن الحليمى أن الوحى يأتى للنبى ﷺ على ستة وعشرين نوعا وأنها ترجع الى ثلاثة عشر فانظره ولو ذكر ذلك هنا لكان أنسب (قوله) وفى ارسال الرسل الخ قال العصام على النسفية فيه رد على الحكماء فى قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلاثة أولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلات بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف فى هيولى العناصر وإظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد أنهم أنكروا النبوة بالمنام والالهام وكما أن فى ارسال الرسل حكمة كذا فى تعدده المشار اليه بايراد الرسل

وعاقبة حميدة إشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله أى خلافا للمعتزلة فى إيجابه عليه بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكمة والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ه قلت لا منافاة بين كون الشيء ممكنا مستوى الطرفين بالنظر الى ذاته وبين كونه واجبا عرضيا لكونه اللائق بالحكمة فلا يخالف ما قاله أولا ما نقله عن بعض المتكلمين كما توهمه (الكرام) صفة مادحة لا مخصصة إذ كلهم كرام فيجب لهم عليهم الصلاة والسلام ثلاث صفات الأولى الصدق وهو مطابقة الخبر الواقع عند أهل

لأن مصالح الناس تتفاوت بالأزمنة ولهذا تنسخ الأحكام وفى اطلاق الحكمة إشارة إلى أن تعين حكمته تعالى مما لا تسعه مقدورة العبد وإنما المتيقن أن أفعاله تعالى لا تخلو عن حكمة ه (قوله) إلا رحمة للعالمين الخ قال الخيالى فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بأنهم آمنو بدعائه من الخسف والمسخ وأنت خبير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله) واجب أى عرضى لكونه مقتضى الحكمة كما يأتى قال فى شرح الكبرى مذهب أهل الحق أن الرسالة ممكنة تفضل مولانا جل وعلا بها وأوجبتها المعتزلة عقلا على أصلهم فى وجوب مراعاة الصلاح والأصلح ه وإنما أوجبتها المعتزلة مع زعمهم أن الأحكام مدركة بالعقل لأنهم يجوزون الخطأ على العقل فى ادراكه فالأصلح بعث معصوم يمنع من ذلك الخطأ مع ما فيه من اذعان الكل لتلك الأحكام والزام امتثالها للعلم بأن المبعوث من عند الله تعالى ه (قوله) وليس بممتنع الخ قال العصام وما فى المواقف أن من البراهمة من يقول بنبوة ابراهيم عليه السلام ومنهم من يقول بنبوة آدم عليه السلام يدل على أن البراهمة لا يحكمون بالامتناع ه وقال السعد فى شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جماعة من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار البارى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على أقواله وأفعاله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفى التكاليف ودلالة المعجزة وهؤلاء آحاد وأوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة ثم ذكر شبه المنكرين وأجاب عنها (قوله) ولا بممكن الخ قال العصام هذا إشارة إلى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفى دعوى الوقوع أيضا رداً عليه ه وبه تعلم ما فى كلام ش وانه لا توهم فى كلام السعد (قوله) وهو مطابقة الخبر الخ هو على حذف مضاف أى مطابقة حكمه لأن الخبر عبارة عن اللفظ وهو لا يوصف بالمطابقة للواقع حقيقة والموصوف بذلك هو النسبة الكلامية المفهومة منه وهى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وانتفاؤه عنه المعبر عنه بالوقوع واللاوقوع وهى المراد بالحكم

السنة لا للاعتقاد خلافاً للنظام ولا لهما خلافاً للجاحظ والراغب وتفصيل هذه المذاهب يأتي الثانية (أمانة) وهي حفظ جميع جوارحهم الظاهرة والباطنة عن الوقوع في منهي عنه نهي تحريم أو كراهة وذلك بالعصمة قال ابن أبي شريف هي عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجىء. كذا في تحرير شيخنا وقال ابن

قال في جمع الجوامع ومورد الصدق والكذب النسبة التي تضمنها ليس غير ه (قوله) خلافاً للجاحظ والراغب الخ مذهب الراغب في الصدق والكذب كمذهب الجاحظ إلا أنه يزيد عليه بتفاصيل يأتي بيانها إن شاء الله تعالى عند قول ظم محال الكذب (قوله) وهي حفظ جوارحهم الخ فهم عليهم الصلاة والسلام محفوظون ظاهراً من الزنا وشرب الخمر والكذب وغير ذلك من منهيات الباطن والمراد المنهي عنه ولو صورة فيشمل ماقبل النبوة ولو في حال الصغر ولا يقع منهم مكروه ولا خلاف الأولى بل ولا مباح على جهة كونه مكروها أو خلاف الأولى أو مباحا وإذا وقع صورة ذلك فهو للتشريع فيصير واجبا في حقهم فأفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب بل في اتباعهم من الأولياء من يصل الى مقام تصير حركاته وسكناته طاعة بالنية أنظر المدخل وأما المحرم فلا يقع منهم إجماعا وما أوهم المعصية فمؤول كما يأتي لش (قوله) وذلك بالعصمة الخ المتكلمون يعبرون عن الأمانة بالعصمة وهي توفيق العبد للموافقة مطلقا وذلك يرجع إلى خلق القدرة على كل طاعة أمر بها كما في ابن التلمساني ولازم التوفيق الأمانة فانظر ماالسبب في تجنب عبارة المتكلمين قاله السكتاني قال د ولعل السر في العدول عن عبارة المتكلمين إلى لازمها الاشارة الى التكليف بنفي اضدادها إذ قد ورد وان لم تفعل فما بلغت رسالته ولئن أشركت ليحبطن عملك تأمل ه وقال ع الحق في الامانة إنها العصمة وهي كما قال في الاحياء عبارة عن وجود الهي يسنح في الباطن يقوى بها الانسان على تحري الخير وتجنب الشر وقال البكي العصمة عند الصوفي كون العبد بحيث يكون كل مايظهر عليه من الأقوال والأفعال والتروك تكوينا هو عين ماتعلق به الأمر الالهي منه تكليفا فعنده كل من وجبت له العصمة فجميع مايصدر منه موافق لأمر الله تعالى وكل ماهو كذلك فهو طاعة ومحال عنده أن يكون غيرها بالوجه الذي يقال فينا وان أطلق عليه الرب جل وعلا خلاف ذلك فهو من حيث مرتبة ما ومقام ماأبقاه لوصف البشرية واظهار الجلالة الربوبية فتنبه لذلك ه وعلى هذا لا يستشكل ماوقع من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مما ظاهره معصية لانه ليس مخالفا للعصمة بالمعنى المذكور ويوافق ماذكره البكي ماأجاب به سيدي عبد العزيز الدباغ عن أخوة يوسف انهم أنبياء وهم مأمورون بما صدر منهم في الباطن انظر الابريز (قوله) عدم قدرة المعصية الخ ه نحوه قول ابن الهمام في المسايرة تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة المعصية ه قال الكمال في شرحها وقد لخص ص في التحرير هنا التعريف وذكر معه تعريفا آخر فقال هي عدم قدرة المعصية أوخلق مانع غير ملجيء أي بل يبقى معه الاختيار والتعريف الثاني يلائم

التلمساوى هى عندالأشعرية تهيئة العبد للموافقة مطلقا ه وهى عامة لجميع الأنبياء وتفصيل المقام أن يقال الأنبياء معصومون من الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وأما غيره من الذنوب بعد النبوة فتعمد الكبائر جوزه الحشوية ومنعه جمهور الطوائف الاسلامية وهوالحق وإنما الخلاف فى امتناعه هل هو بدليل السمع والعقل ويستثنى من هذا الخلاف تعمد الكذب فى الأحكام فعصمتهم منه محل

قول الماتريدى العصمة لاتزيل المحنة أى الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار قال صاحب البداية ومعناه انها لاتجبره على الطاعة ولاتعجزه عن المعصية بل هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ه وبما قال صاحب البداية تعلم أن التعريف الثانى أحسن من الأول لأن الأول يقتضى أن تركهم للمعصية ليس باختيارهم وح فلا يثابون على ذلك (قوله) وقال ابن التلمسانى الخ هو من كلام الكمال فى حاشيته على المحلى وقوله مطلقا أى قبل النبوة وبعدها (قوله) وتفصيل المقام الخ حاصله ان الصور اثنى عشر الكفر اختياراً أوتقية قبل النبوة اوبعدها فهذه أربعة وفعل الكبيرة عمداً أوسهواً قبل الوحى أوبعده وفعل الصغيرة كذلك فهذه ثمانية بشمول الصغيرة لصغيرة الخسة ضمها الى الأربعة الأولى ومذهب المحققين منع ذلك كله قال فى جمع الجوامع مع شارحه المحلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لايصدر منهم ذنب ولا صغيرة سهوا أى لايصدر منهم ذنب أصلا لا كبيرة ولاصغيرة لاعمداً ولاسهوا وفاقا للاستاذ وأبى الفتح الشهرستانى والقاضى عياض والشيخ الامام لكرامتهم على الله تعالى ه قال الكمال لعل اقتصار المصنف على من ذكر للاشارة إلى الانتقاد على مافى زوائد الروضة من نقله عن المحققين وفى الانتقاد نظر فقد حكاه ابن برهان فى الوجيز عن اتفاق المحققين واختاره فى الأوسط وقال القاضى الحسين إنه الصحيح ونقله ابن حزم فى الملل والنحل عن أبى بكر بن مجاهد وابن فورك وقال انه هو الذى ندين الله به وعلى ذلك جرى المتأخرون كالبلقينى ومن عاصره وقال ابن عطية عند قوله تعالى . ربنا واجعلنا مسلمين لك الآية الذى أقول انهم معصومون من الجميع وذكر ماحاصله أن التوبة فى قوله ﷺ وإنى لأستغفر الله وأتوب اليه فى اليوم سبعين مرة توبة لغوية لرجوعه من كمال إلى أكمل بسبب تزايد علومه واطلاعه على مالم يكن اطلع عليه من قبل ه يعنى وكذا يقال فى قول ابراهيم واسماعيل . وتب علينا وكذا غيرهما من الأنبياء (قوله) معصومون من الكفر الخ ولااعتداد بمذهب الازارقة من جوازه ولكن لم يصرحوا به بل هو لازم لهم قال فى شرح المقاصد وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم . ان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازاً من إلقاء النفس فى التهلكة ورد بأن أولى الأوقات بالتقية ابداع الدعوة لضعف الداعى وشوكة المخالف ه (قوله) فتعمد الكبائر الخ قال فى شرح المقاصد وكذا معصومون عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه

وفاق قاله الكمال بن أبي شريف وأما فعل الكبيرة سهوا بعد الوحي فقال السعد جوزه الأكثرون كذا في شرح النسفية وقال في شرح المقاصد المذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا أي عمداً أو سهواً وأطلق عياض الاجماع على عصمة الأنبياء من الكبائر فظاهره عمدا أو سهوا وأما الصغائر بعد النبوة ففي شرح النسفية للسعد تجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وقال في شرح المقاصد المذهب عندنا منع الصغائر عمداً لا سهواً وقد نوقش في نقله في شرح النسفية جوازها عمداً عن الجمهور بأنه خلاف التحرير في النقل نبه عليه الكمال بن أبي شريف قال واطلاق ابن الحاجب في مختصره وتبعه

الحشوية إما لعدم دليل الامتناع واما لما سيجيء من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا هـ (قوله) قاله الكمال الخ ونصه ويستثنى من محل الخلاف في الكبائر المشار اليه في شرح المقاصد وغيره تعمد الكذب في الأحكام فعصمتهم منه محل وفاق واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون هـ وقال السعد في شرح النسفية عند قولها وكلهم أي الأنبياء كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين مانصه وفي هذا إشارة الى أن الأنبياء عليهم السلام معصومون من الكذب خصوصاً فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة إما عمداً فبالاجماع وإما سهواً فعند الأكثرين هـ قال الخيالي الكذب عمداً فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع وكذا السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة هـ (قوله) وقال في شرح المقاصد الخ يعني ان ما في شرح المقاصد مخالف لما في شرح النسفية من نسبة الجواز للأكثر والمعول عليه ما في شرح المقاصد وان مذهب الجمهور منع ذلك (قوله) وأطلق عياض الخ ونصه أجمع المسلمون على عصمة الأنبياء عن الفواحش والكبائر لكن قال ابن سلطان بعد قوله المسلمون أي السلف المعتمدون ثم قال والجمهور على عصمتهم من الكبائر بخلاف ماسيأتي من الخلاف في الصغائر هـ وتقدم عن شرح المقاصد ان الحشوية جوزت تعمد الكبائر وفعلها سهواً من باب أولى لكن لا اعتداد بخلافهم فلذا ادعى القاضي عياض الاجماع (قوله) فظاهره عمداً الخ لكن سياقه يخصص ذلك بالعمد لأنه عقد بعد ذلك فصلا لما تكون فيه المخالفة سهواً فقال فصل هذا حكم ما تكون المخالفة فيه عن قصد وهو مايسمى معصية وتدخل تحت التكليف واما مايكون بغير قصد كالسهو والنسيان في الوظائف الشرعية مما تقرر الشرع بعدم تعلق الخطاب به وترك المؤاخذة عليه فأحوال الأنبياء في ترك المؤاخذة به وكونه ليس بمعصية لهم مع أممهم سواء هاي لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فتسمية ذلك معصية بالنظر إلى الصورة لأنه لا معصية إلا مع العمد كما يأتي لش (قوله) نبه عليه الكمال اي لانه قال عند قول المحلي والأكثر على جواز صدور الصغير فمنهم سهواً إلا الدالة على الخسة مانصه يجوز عقلا صدورها بعد البعثة عنهم سهواً والتقييد

العضد وغيره جواز صغيرة غير الخسة ينبغي حمله على السهو لا على العمد وأما فعل الصغيرة سهوا بعد النبوة فمنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفراييني وأبو الفتح الشهرتاني والقاضي عياض والتقي السبكي كما في جمع الجوامع وكذا صحح المنع القاضي الحسين من الشافعية وحكى ابن برهان في الموجز اتفاق المحققين عليه قال المحلي والأكثر على جواز الصغيرة سهوا إلا الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بتمرة وينبهون عليها ونحوه قول السيد الجرجاني في المواقف ان الأشاعرة يقولون بجواز صدور الصغائر غير صغائر الخسة سهوا بشرط أن ينبهوا فيتنبهوا وقول السعد في شرح النسفية وتجوز يعني الصغائر سهوا بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة الخ طريقة واهية ثم أن السهو بالصغيرة والكبيرة عند من جوزه عليهم ليس بذنب فلا ينافي وجوب الأمانة قال السعد هذا كله بعد الوحي وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة

بالسهو تحرير للنقل ثم ذكر كلام شرح المقاصد الذي عند ش وكلام شرح المواقف الآتي ثم قال وأما ما في مختصر ابن الحاجب وشروحه من اطلاق جواز الصغيرة التي لا تدل على الخسة عقلا عن الأكثر فينبغي حمله على هذا التقييد ﻫ (قوله) وقول السعد الخ هذا بحث ثالث مع السعد في شرح النسفية حيث حكى الاتفاق على جواز الصغيرة سهواً وهي طريقة ضعيفة اللهم إلا أن يترتب عليها تشريع فتقع سهوا باتفاق كما في خروجه ﷺ من الصلاة قبل تمامها ويمكن حمل كلام من حكى الاتفاق على جوازها على ذلك لكن تقدم انها معصية صورة وقال ابن الهمام في المسايرة ومن أهل السنة من منع السهو على نبينا ﷺ وصرح بأن سلامه من ركعتين كان قصداً وأبيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو والأصح جواز السهو عليه في الأفعال لقوله : إنما أنا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني ﻫ قال الكمال أخرجه الشيخان وغيرهما ومقابل الأصح قول أبي المظفر الاسفرائيني وهو ضعيف لانه مخالف للنص الصريح (قوله) قال السعد اى في شرح النسفية وكتب عليه العصام مانصه قوله هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الخ فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر ﻫ وهذا بحث رابع مع السعد لم ينبه عليه ش (قوله) وأما قبله الخ فان قلت لا تكليف قبل البعثة فلا معصية قبلها فكيف يقال انهم معصومون من المعاصي قبل الوحي والحال انه لا معصية قبله أجيب بأن الصورة التي يحكم عليها بأنها معصية بعد الوحي لا تقع منهم قبله وبحث في هذا الجواب سيدي محمد بن عبد القادر الفاسي بأنه يرد عليه ما علم من ترك الصلوات المفروضة والصيام ونحو ذلك وكذا كثير من الفروع العملية كلبس الحرير أو الذهب أو غير ذلك والصواب أن يقال انه لا يصدر منهم ما أطبقت الملل على تحريمه كما هو مقتضى كلام السبكي أو ما هو خارم للمروءة أو ما هو منفر ﻫ ونحوه

البعثة والحق منع مايوجب النفرة كعهر الأمهات والفجور فى الآباء والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية إذا تقرر هذا فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أومعصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان أمكن والا فمحمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة هـ قلت مانسبه للشيعة من امتناع المعصية قبل النبوة كبيرة كانت أوصغيرة قال به بعض أصحابنا واختاره عياض كما فى شرح الكبرى و تبليغهم عليهم الصلاة والسلام جميع ماأمروا بتبليغه بحيث لايتركون منه شيئا عمدا ولا نسيانا (يحق) لهم وهو الصفة الثالثة وهذه الثلاث الواجبات

لابن سلطان فى شرح الشفا فانظره (قوله) والحق منع مايوجب الخ هذا من جملة شروط النبوة ويأتى الكلام عليها وقوله كعهد الخ قال فى المصباح عهد عهدا من باب تعب فجر فهو عاهر وعهر عهورا من باب قعد لغة هـ ومثل الأمهات الزوجات لاخلاله بالمروءة وأما قوله تعالى : وضرب الله مثلا للذين كفروا إلى قوله فخانتاهما فقال الجلال المحلى فى الدين اذ كفرتا وكانت امرأة نوح واسمها واهلة تقول لقومها انه مجنون وامرأة لوط واسمها واعلة تدل قومها على أضيافه إذ نزلوا به ليلا بايقاد النار فيقال أونهاراً بالتدخين هـ وقد يلغز بهذه المسألة أى امرأة يستحيل عليها الزنى دون الكفر فيقال هى امرأة النبي والاستحالة فى الحقيقة انما هى فى حق النبي فيستحيل فى حقه أن تكون امرأته زانية ولكن الالغاز مبنية على التعمية والتسامح لا على التحقيق (قوله) لكنهم جوزوا الخ تقدم عن شرح المقاصد رد شبهتهم وزاد السيد وأيضا قولهم منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك هـ قال الخيالى وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك فى بعض الصور باعلام من الله تعالى هـ (قوله) بطريق الآحاد قال العصام سواء بلغ حد الشهرة أم لا فمردود لأن نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصى إلى الأنبياء وأما ما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل خصوصيتها على أمر يخرجها عن كونها ذنوبا كقول ابراهيم عليه السلام انى سقيم أى سأسقم فيما بعد فيحمل عليه وإلا فيحمل لفظ الذنب على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الأولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح السعد الأول فاختاره وسوى بينهما فى المواقف هـ وذكر السعد فى شرح المقاصد جملة من ذلك انظر المبحث السادس ويأتى لش بعد ذلك عند قول ظم محال الكذب والمنهى (قوله) وهذه الثلاث الخ أصله لسى فى صغرى الصغرى وقال فى شرحها تعرضنا فى أصل العقيدة لما بين هذه الواجبات الثلاث من النسب لئلا يتوهم أن فيها تكراراً أوتساويا أوعموما وخصوصاً باطلاق بحيث يستغنى بالأخص عن الأعم فنبهنا على أن بينها عموما وخصوصا من وجه فلا يستغنى ببعضها عن بعض لأن كل واحد يزيد على صاحبه بزيادة لا تفهم إلا منه هـ

كل منها اختص بافادة مالم يفده الآخران فلا يستغنى عن واحد منها بغيره فان امتناع الكذب سهوا لا يستفاد إلا من وجوب الصدق دون الأمانة والتبليغ وامتناع غير الكذب من المحرم والمكروه كالحسد وصيد اللهو لا يستفاد إلا من وجوب الأمانة دون الصدق والتبليغ وامتناع الكتمان سهوا فيما أمروا بتبليغه لا يستفاد الا من وجوب التبليغ دون الصدق والأمانة ويشترك الثلاثة فى منع تبديل شىء من الوحى عمدا كما قال تعالى . قل مايكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى لأنه كذب على الله ومعصيه وكتمان للمبدل ويشترك الصدق والأمانة فى منع الزيادة عمدا على المأمور بتبليغه لأنه كذب ومعصيته لا كتمان ويشترك الصدق والتبليغ فى منع التبديل سهوا لا كذب وكتمان ويشترك الأمانة والتبليغ فى منع كتم شىء من المأمور بتبليغه عمداً لأنه معصية وكتمان ولا حاجة لبيان مايزيد به كل

(قوله) دون الأمانة أى لانها انما تمنع من وقوع المعصية والمكروه والكذب سهوا ليس بمحرم ولا مكروه فلا منافاة بينه وبين الأمانه ويأتى لش أن الصدق هو مطابقة الخبر للواقع عند أهل السنة لكن ماتقدم اذا قصرنا الأمانة على حالة العمد بأن قيل هى ترك المعاصى عمدا وأما ان فسرت بترك المعاصى عمدا أو سهوا فهى مستلزمة للصدق ولكن لا يكتفى هنا بدلالة الالتزام وكذا التبليغ داخل فى الأمانة قال الشيخ الأمير لو التفت لعموم الأمانة لتضمنت جميع ماذكر معها ه وتقدم كلام الغزالى والبكى فى تفسير الأمانة المرادة هنا بأمر عام وسيأتى عن ع أن الصدق فى حق الصديق لا ينفك عن العصمة التى هى الأمانة وقوله والتبليغ أى لأنه لا يمنع من الكذب بالزيادة على الشىء المأمور بتبليغه (قوله) وامتناع غير الكذب أى وغير الكتمان والحسد مثال المحرم وصيد اللهو مثال للمكروه وكل منها ليس بكذب حتى ينافى الصدق ولا كتمان حتى ينافى التبليغ فامتناعها لا يستفاد إلا من وجوب الأمانة لمنافاتها للمحرم والمكروه (قوله) وامتناع الكتمان سهواً الخ إيضاحه مع زيادة أن التبليغ العام يزيد على الصدق بامتناع شىء مما أمروا بتبليغه عمداً أو نسيانا لأن النقص عمداً أو نسيانا ليس بكذب اذ لم يخبر فيه بشىء فلا ينافى الصدق ويزيد على الأمانة بمنع ترك شىء مما أمروا بتبليغه نسيانا لأن مايفعل نسيانا لا تحريم فيه ولا كراهة فلا ينافى الأمانة (قوله) لأنه كذب أى وهو مناف للصدق ومعصية وهو مناف للأمانة التى هى العصمة وكتمان وهو مناف لوجوب التبليغ العام وكذا يقال فيما بعده وحاصل ماذكره ش من المصور المنفية بهذه الصفات الثلاث سبع ثلاث فى الانفراد وهى امتناع الكذب سهوا وامتناع غير الكذب من المحرم والمكروه وامتناع الكتمان سهواً وأربع مع الاشتراك وهى منع تبديل شىء من الوحى عمدا ومنع الزيادة عمداً على المأمور بتبليغه ومنع التبديل سهواً ومنع كتم شىء من المأمور بتبليغه عمداً (قوله) ولا حاجة لبيان الخ فيه تنكيت على سى فى صغرى الصغرى وتبعه ع فى حواشى الصغرى والشيخ م فى ك والشيخ جس ونص سى فالواجب الأول أى الصدق يزيد على الأمانة بمنع الكذب سهواً ويزيد على

واحد من الثلاثة على كل واحد من الباقين فقط لأن معرفة ما يزيد به كل واحد من الباقين تغنى عن ذلك (محاله) فى حقهم عليهم الصلاة والسلام الكذب وهو عدم مطابقة الخبر للواقع عند أهل السنة وقال النظام مخالفته

التبليغ بمنع الزيادة على ما أمروا بتبليغه عمدا أو نسيانا وتزيد الأمانة على الصدق بمنع المخالفة فى غير الكذب اللسانى وتزيد على التبليغ بمنع المخالفة فى غير التبليغ ويزيد التبليغ على الصدق بمنع ترك شىء مما أمروا بتبليغه عمداً أو نسيانا مع لزوم الصدق فيما بلغوا من ذلك ويزيد على الأمانة بمنع ترك شىء مما أمروا بتبليغه نسيانا ه وبحث فيه ش بان فيه تداخلا أى تكرارا لأن معرفة ما يزيد كل واحد من الباقين على مجموعهما كاتممه ش فى حالة الانفراد تغنى عن ذلك فزيادة الصدق بالكذب سهواً على الأمانة والتبليغ معا متضمن لزيادته بذلك على الأمانة فقط وعلى التبليغ فقط وكذا زيادة الأمانة عليهما بالحسد متضمنة لزيادتها بذلك على الصدق فقط وعلى التبليغ فقط وكذا زيادة التبليغ عليهما معا بالكتمان سهوا متضمن لزيادته بذلك على الصدق فقط وعلى الأمانة فقط ويجاب عن سى ومن تبعه بان مقصودهم زيادة البسط والايضاح فالتكرار عندهم غير مضر سيما فى هذا الفن فقد ارتكبوه فى مواضع وقال ع بعد كلام صغرى الصغرى وأما الصدق فى حق الصديق فهو مساواة الظاهر للباطن والوفاء مع الله تعالى بالحال والمقال والافعال فكيف بالنبى فاذا لا ينفك عن العصمة وما ذكره ص من العموم والخصوص بينهما إنما هو بحسب النظر الظاهرى لا الخصوصى ه فأشار الى أن هذا العموم والخصوص مبنى على التسامح (تتمة) هذه الصفات الثلاث هى الواجبة عقلا للرسل وأما الواجب على الامانة لهم فقد لخص القاضى عياض فى الشفا ما يجب على الأنام من حقوقه عليه الصلاة والسلام فى أربعة أبواب الأول فى فرض الايمان به ووجوب طاعته واتباع سنته الثانى فى لزوم محبته الثالث فى تعظيم أمره ووجوب توقيره وبره الرابع فى حكم الصلاة والتسليم عليه وفى كل باب من هذه الأبواب فصول فجزاه الله عنا خيرا قال ظم رحمه الله تعالى (محال الكذب الخ) قال جس إذا كان الصدق واجبا كان منافيه وهو الكذب محالا وإذا كانت الأمانة واجبة كان منافيها وهو الخيانة محالا وإذا كان التبليغ العام واجبا كان الكتمان محالا وذلك ظاهر والله أعلم ه بخ يشير الى أن استحالة هذه الصفات مأخوذة من وجوب أضدادها ولكن لا يكتفى هنا بدلالة الالتزام (قوله) وهو عدم مطابقة الخبر الخ فيه إشارة الى أن بينه وبين الصدق تقابل العدم والملكة فالصدق عند جمهور أهل السنة مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم المطابقة للواقع وقيل بينهما تقابل الشىء والمساوى لنقيضه فدخل فى الصدق ثلاث صور مطابقته للواقع مع الاعتقاد أو مع مخالفته له أو لا اعتقاد أصلا ودخل فى الكذب ثلاث صور عدم مطابقته لها وعدم مطابقته للواقع مع مطابقته للاعتقاد وعدم مطابقته للواقع ولا اعتقاد أصلا فالصور ست نصفها صدق ونصفها كذب ولا واسطة بينهما فهو أعدل الأقوال (قوله) عند أهل السنة أى جمهورهم بدليل ما يأتى عن الراغب لأنه من أهل السنة (قوله)

للاعتقاد ولو خطأ فان لم يكن اعتقاد فواسطة كما فى جمع الجوامع خلاف ما فى إيضاح القزوينى أن النظام ينفى الواسطة وعند الجاحظ الكذب مخالفة الخبر للواقع والاعتقاد كما أن الصدق مطابقته لهما فان

وقال النظام الخ هو شيخ الجاحظ الآتى وكل منهما من المعتزلة فالصدق عنده مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر ولو خطأ وكذبه عدمها ولا يخفى فساده إذ يلزم عليه تصديق اليهودى مثلا إذا قال الاسلام باطل وهو يعتقد ذلك وتكذيبه إذا قال الاسلام حق وهو خلاف الاجماع (قوله) ولو خطأ أى غير مطابق للواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقداً ذلك صدق وقوله السماء فوقنا معتقداً خلاف ذلك كذب (قوله) فان لم يكن الخ هذا ليس من كلام النظام وانما فهمه السبكى من كلامه لأنه قال بعد ذكر مذهب الجاحظ ما نصه وغيره أى غير الجاحظ الصدق المطابقة لاعتقاد المخبر طابق الخارج أم لا وكذبه عدمها فالسادج واسطة هـ (قوله) خلاف ما فى الايضاح الخ هو اسم كتاب فى علم المعانى والبيان للقزوينى جعله كالشرح للتلخيص حاذاه به كصنيع ابن هشام فى توضيح الألفية وبيان اعتراض ش عليه انه جعل قول النظام مفرعا على القول بانحصار الخبر فى الصدق والكذب كقول جمهور أهل السنة ثم قال بعد ذلك وأنكر الجاحظ انحصار الخبر فى القسمين وزعم أنه ثلاثة أقسام صادق وكاذب وغير صادق ولا كاذب هـ فظاهره ان النظام لم يقل بالواسطة هذا بيان مراد ش والحق ان كلام النظام محتمل للقول بالواسطة كما فهمه السبكى والقول بعدمها كما فهمه القزوينى كما يؤخذ من كلام السعد وابن يعقوب وقد ذكر السيوطى فى منظومته عقود الجمان القولين ونصه :

وقيل بل تطابق اعتقاده ولو خطأ والكذب فى افتقاده
ففاقد اعتقاده لديه واسطة وقيل لا عليه

وقال فى شرحهما واختلف على هذا القول هل تثبت الواسطة فقيل نعم وهى السادج الذى ليس معه اعتقاد وقيل لا بل يدخل فى الكذب لأن عدم المطابقة للاعتقاد شامل لما لا اعتقاد معه وما معه اعتقاد العدم والأول أرجح على هذا القول هـ وقد ذكر ش بنفسه الاحتمالين فى شرحه للخريدة فى باب القضايا ثم ان صور هذا القول ستة أيضا لأن الخبر اما أن يطابق الاعتقاد أو لا وفى كل اما أن يطابق الواقع فهذه أربع صور اثنتان صدق وهما ما طابق الاعتقاد طابق الواقع أو لا وبقى صورتان وهما إذا لم يكن هناك اعتقاد طابق الواقع أو لا فعلى القول الثانى عند ش واسطة وعلى الثالث كذب فتكون صور الكذب أربعا هذا تحقيق مذهب النظام (قوله) وعند الجاحظ الخ هو عمرو بن بحر الاصبهانى لقب بذلك لأن عينيه كانتا جاحظتين أى بارزتين من جحظت عينه كمنعت خرجت مقلتها وعظمت ويقال له الحدق لأجل ذلك أيضا وكان قبيح المنظر جداً وهو أحد شيوخ المعتزلة وتلميذ النظام واليه تنسب الطائفة الجاحظية وله تصانيف فى كل فن أحسنها كتاب الحيوان وله تأليف فى نوادر المعلمين

وافق أحدهما دون الآخر أو لم يكن ثم اعتقاد فواسطة وقال الراغب الكذب المطلق مخالفة الخبر للواقع والاعتقاد كما ان الصدق التام مطابقته لهما فمن طابق أحدهما وخالف الآخر فصدق وكذب باعتبارين وان لم يكن اعتقاده كالمبرسم فواسطة لا يوصف بواحدة منهما إذا تقرر هذا وبنينا على الحق وهو قول

الذين يقرأون القرآن للصبيان فيه أمور يتضاحك منها وحاصل مذهبه ان الخبر إما مطابق للواقع أو غير مطابق وفى كل إما مع اعتقاد المطابقة أو مع اعتقاد عدمها أو بدون اعتقاد أصلا فالأقسام ستة أيضاً ثلاثة فى وجود المطابقة للواقع وثلاثة فى عدمها واشترط فى الصدق وجود المطابقة مع اعتقادها وفى الكذب عدم المطابقة مع اعتقاد ذلك العدم وبقيت صور أربع واسطة اثنتان من أقسام المطابقة واثنتان من أقسام عدمها وهى المطابقة مع اعتقاد عدمها أو بدون اعتقاد أصلا وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة أو بدون اعتقاد (قوله) وقال الراغب الخ هو أبو القاسم من أهل السنة مشهور بالعلم والتحقيق وهذا القول لم يذكره القزوينى فى التلخيص ولا فى الايضاح وذكره السبكى فى جمع الجوامع والسيوطى فى عقود الجمان وقد رأيت أن آتى بنص كلامه الموافق لكلام ش لأنه قد اختلف فى تقرير مذهبه قال فى كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة حد الصدق التام هو مطابقة الضمير والمخبر عنه معا ومتى انخرم شرط لم يكن صدقا بل إما أن لا يوصف بالصدق والكذب أو تارة يوصف بالصدق وتارة بالكذب كقول الكافر من غير اعتقاد محمد رسول الله يصح أن يقال فيه صدق لكون المخبر عنه كذلك وأن يقال فيه كذب لمخالفة قوله ضميره ولهذا كذبهم الله تعالى حيث قال إذا جاءك المنافقون الآية وكذلك إذا قال من لم يعلم كون زيد فى الدار انه فى الدار يصح أن يقال فيه صدق وأن يقال فيه كذب بالنظرين والمبرسم لا قصد له فاذا قال زيد فى الدار لا يقال له صدق ولا كذب ه بخ يسير (قوله) المطلق أى التام كما عبر به ش ويأتى له فى الصدق (قوله) فان طابق أحدهما الخ أى طابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة أو طابق الاعتقاد دون الواقع فصدق وكذب من جهتين فالأولى صدق غير تام من جهة مطابقته للواقع كذب غير تام من جهة عدم مطابقته للاعتقاد والثانية صدق غير تام من جهة مطابقته الاعتقاد كذب غير تام من جهة عدم مطابقة الواقع (قوله) وان لم يكن اعتقاد الخ أى سواء طابق الواقع أم لا فلا يوصفان لا بصدق ولا بكذب فالصور ست أيضاً ولا تختلف الأقوال فى عددها لانها صور عقلية والخلاف إنما هو فى شىء آخر كما مر تقريره فالصدق التام صورة والكذب التام صورة والصدق غير التام والكذب غير التام صورتان والواسطة صورتان هذا هو الصواب فى تقرير مذهبه وعبارة جمع الجوامع تقتضى نفى الواسطة عند الراغب أى التى لا توصف لا بصدق ولا بكذب وقد أفردنا هذه المسألة بتأليف مستقل وبسطنا الكلام فيه على هذه الأقوال الأربعة وغيرها جعلناه تعليقاً على كلام التلخيص فى هذه المسألة جعله الله خالصاً لوجهه الكريم (قوله) كالمبرسم هو من أصابه البرسام وهو ورم حار

أهل السنة فاخبار الانبياء يستحيل أن تكون على خلاف مافى نفس الأمر إما عمدا فبالاجماع واما سهواً فعند الأكثر قاله السعد فى شرح النسفية وفى الشفا لعياض حكاية الاجماع على امتناع مخالفة خبر النبى للواقع فيماطريقه البلاغ لا عمداً ولا سهوا ولا خطأ فى حالى الرضى والسخط قال وفى حديث عبد الله بن عمرو قلت يارسول الله أأ كتب كل ماأسمع منك قال نعم قلت فى الرضى والغضب قال نعم فانى لاأقول فى ذلك كله إلا حقاً ثم نقل ان تنزهه عن المخالفة للواقع فى كل ما سبيله البلاغ والاعلام عن الله عمداً او غيره واجب براهانا واجماعا عن ابى اسحق الاسفراينى ثم ذكر خلافا فيما ليس سبيله البلاغ كاخباره عن امور الدنيا واحوال نفسه لجوز بعضهم عدم المطابقة فى ذلك حال السهو واختار هو خلافه وانه لايجوز مخالفة خبرهم للواقع فى شىء من ذلك اصلا لاعمدا ولاسهواً ولا خطأ بمنزلة ماطريقه البلاغ و نقل ذلك عن اجماع السلف هذا ويرد فى هذا المقام اسئلة عن آيات واحاديث تخالف ذلك الظاهر فلنقتصر هنا على الكلام فى ثلاثة احاديث الأول ماروى ان المصطفى قرأ

يعرض للحجاب الذى بين الكبد والمعى ثم يتصل بالدماغ فيختاط منه العقل فيصير صاحبه يتكلم من غير قصد كالمجنون ومثل المبرسم الشاك الذى لااعتقاد معه (قوله) إذا تقرر هذا الخ لما بين الصدق والكذب عند أهل السنة وغيرهم أراد أن يتكلم على المقصود بالذات وهو استحالة الكذب على الأنبياء عليهم السلام (قوله) إماعمداً فبالاجماع الخ قال العصام الاجماع مقيد بدعوى الرسالة ومايبلغون عن الله تعالى على ماذكر فى المواقف ولا يعلم غيره (قوله) وفى الشفا الخ ونصه اماقوله عليه الصلاة والسلام فقامت الدلالة اللائحة بصحة المعجزة على صدقه واجمعت الأمة فيما كان طريقه البلاغ انه معصوم فيه من الاخبار عن شىء منها بخلاف ما هو به لاقصداً اى بسبب ولاعمداً اى لاعن سبب ولاسهواً اى خطأ ولاغلطا اى نسيانا وفى نسخة لاقصداً اوعمداً ولاسهواً او غلطاً هـ ممزوجا بشارحه ابن سلطان (قوله) وفى حديث رواه ابوداود والحاكم وصححه (قوله) واختارهوالخ ونصه واماماليس سبيله البلاغ من الاخبار التى لامستند لها إلى الأحكام ولااخبار المعاد ولايضاف الى وحى بل فى أمور الدنيا واحوال نفسه فالذى يجب اعتقاده تنزيه النبى ﷺ عن ان يقع خبره فى شىء من ذلك بخلاف مخبره لاعمداًولاسهوا ولاغلطاً وانه معصوم من ذلك فى حال رضاه وسخطه وجده ومزحه ودليل ذلك اتفاق السلف وإجماعهم عليه هـ المراد منه (قوله) هذا ويرد الخ لما حقق استحالة الكذب على الأنبياء وان خبرهم لايكون إلا مطابقاً للواقع وتوجهت لبعض الطاعنين سؤالات كما قاله فى الشفا أراد ش ان يجيب عن بعضها تبعاً للقاضى عياض وغيره ويقاس على ماذكره مالم يذكره فيجاب عن كل آية اوحديث بما يناسبه المقام (قوله) الأول ماروى الخ اى فيما اخرجه ابن جرير وابن المنذر وأبو حاتم بسند منقطع عن سعيد بن جبير والصواب أن كل ماذكره فى هذه القصة باطل الامااقتصر عليه فى الصحيح وهو قولهم

سورة النجم فلما قال ومناة الثالثة الأخرى قال تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى او لترضى القاها الشيطان على لسانه لكونه كان تمنى ان لو انزل عليه ما يقارب بينه وبين قومه او تمنى ان لا ينزل عليه ماينفرهم فلما ختم السورة سجد وسجد معه المسلمون والكفار لما سمعوه اثنى على آلهتهم فجاء جبريل فعرض عليه السورة فقرا الكلمتين فقال له ما جئتك بهاتين فحزن فسلاه الله بقوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية وقوله : وإن كادوا ليفتنونك الآيةفهذه زيادة فيما طريقه البلاغ وهي كذب خطأ والغرانيق طيور الماء البيض جمع غرنوق كعصفور أو كفرعون أوغرنيق بضم الغين وفتح النون كما فى القاموس شبهت الأصنام فى الارتفاع بزعمهم بها وهو ارتفاع معنوى فى جانب المشبه فنقول وهن هذه القصة وأنكر ثبوتها حفاظ كالفخر الرازى والبيهقى وعياض فى الشفا لكن نازعهم الحافظ

فلما ختم السورة سجدوسجدمعه المسلمونوالكفار (قوله) قرأسورة النجمأىوبلغ إلى قوله تعالى : أفريتم اللات وهوإسم صنم كان لثقيف بالطائف أو بنخلة من قريش والعزى تأنيث الأعزشجرة كانت لغطفان تعبدها وهي التى قطعها خالدبن الوليدومناة بالقصر ويمد صخرة كانت لهذيل وخزاعة يعبدونها وقوله الثالثة نعت لمناةاذهي الثالثة فى الذكر وأما الأخرى فنعت للثلاث وليس نعتا للثالثة لأن العرب لاتقول الثالثة الأخرى قال الخليل قالهالوفاق رؤس الآى كقولهمآرب أخرى ولم يقل أخر وقيل فى الكلام تقديم وتاخيروالأصل اللات والعزى الأخرى ومناة الثالثةوقيل صفة ذم أى ومناةالثالثة المتاخرة الذليلة لأنها أخس من اللات الذى هوصنم ومن العزى التى هى نبات ومعنى الآية هل رأيتم هذه الأصنام حق الرؤيةوإذا رايتموها علمتم أنهالاتصلح للعبادةلانها لاتضرولاتنفع وقيل أفرأيتم أيها الزاعمون أن اللات ومناة بنات الله ألكم الذكروله الأنثى ه من الخازن (قوله) تلك الخ أى اللات ومابعده فهومدح لها قال فى الشفالوكان ماروى صحيحالكان بعيدالالتئام لكونه متناقض الأقسام ممتزج المدح بالذم متخاذل التاليف والنظم ه وذلك لأن الكفروعبادة الأصنام قدذم فى آيات كثيرة فكيف يمدح فى هذه الكلمات المخترعة وينسب ذلك للقرآن فهذا تناقض وخلاف إجماع الأنبياء والمرسلين من ذم الكفر وعبادة الأصنام . وابن حجر يتفصى عن هذا بان هذه الكلمات إنما هى من كلام الكفار أومن القاء الشيطان أونحو ذلك كما ياتى فى الأجوبة (قوله) لترتجى بصيغة المجهول أى تتوقع وتؤمل فى التجاوزعن الذنبويروى ترتضى بدل ترتجى أى تقبل وفى رواية أن شفاعتهاواسعا لمع الغرانيق العلى وفى أخرى والغرانيق العلى تلك الشفاعة ترتجى (قوله) كعصفور الخ زادبن سلطان لغة رابعة غرنيق كقنديل قال وهى فى الاصل الذكور من طير الماءطويل العنق قيل هو الكركى (قوله) لكن نازعهم الحافظ الخ قال بعدأن ذكر القصة ومن خرجهاوتجرأ أبو بكربن العربى على عادته فقال ذكر الطبرى فى ذلك روايات كثيرة لاأصل لهاوهو اطلاق مردود عليهو كذاقول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه أحد من أهل الصحة ولا رواه

ابن حجر بأن القصة خرجها جماعة عن طرق كثيرة والطرق اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على أن لها أصلا وثلاثة منها على شرط الصحيح إلا أنها مرسلة يحتج بها من يحتج بالمرسل وكذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض فالواجب تأويل مافى القصه مما يستنكر ﻫ قلت ولا شك أن القصة لم تتواتر بل لم تبلغ الى درجة الصحة فضلا عن التواتر ومن وصلها لم يروها إلا عن ابن عباس وقد قال سعد الدين حسبما قدمناه عنه إن ماينافى العصمة إذا كان منقولا بطريق الآحاد فمردود أى

ثمة بسند سالم متصل مع ضعف نقلته واضطراب روايته وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها أحد منهم ولا رفعها إلى صحابى وأكثر الطرق عنهم ضعيفة قال وقد بين البزار أنه لا يعرف من طريق يجوز رفعه إلا طريق أبى بشير عن سعيد بن جبير مع الشك فى وصله وأما الكلبى فلا تجوز الرواية عنه لضعفه ثم رده من طريق النظر فقال لو وقع ذلك لارتد كثير ممن أسلم ولم ينقل ذلك ﻫ كلام عياض قال ابن حجر وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق إذا كثرت الخ ماعند ش (قوله) يحتج بها الخ يقال عليه هذا إنما هو فى العمليات لا فى الاعتقادات ويأتى لش عن السعد أن الظنى لا يقاوم القطعى وقد تقرر ان العصمة من العقائد التى يطلب فيها اليقين فالحديث الذى يقتضى خرقها ونقضها لا يتبل على أى وجه جاء وقد عد الأصوليون الخبر الذى يكون كذلك من المقطوع بكذبه فقوله فالواجب الخ هذا لو كانت صحيحة مع انها باطلة منافية للعصمة فالواجب نفيها والاعراض عنها إلا ما اقتصر عليه فى صحيح البخارى من السجود كما يأتى لش قال العارف بالله سيدى عبد العزيز الدباغ رضى الله عنه الصواب مع ابن العربى وعياض ومن تبعهما لا مع ابن حجر ولم يقع للنبى ﷺ شىء من مسألة الغرانيق وانى لاعجب أحيانا من كلام بعض العلماء كهذا الكلام الصادر من ابن حجر فانه لو وقع شىء من ذلك لارتفعت الثقة بالشريعة وبطل حكم العصمة وصار الرسول كغيره من الناس من حيث تسلط الشيطان عليه وعلى كلامه حتى زاد فيه مالم يرده الرسول ولا يحبه فاى ثقة تبقى فى الرسالة مع هذا الأمر العظيم ولا يغنى فى الجواب ان الله ينسخ مايلقى الشيطان ويحكم آياته لاحتمال أن يكون هذا الكلام من الشيطان أيضا فيتطرق الشك الى جميع القران فالواجب على المؤمن الاعراض عن مثل هذه الأحاديث الموجبة لمثل هذا الريب فى الدين وان يضربوا بوجهها عرض الحائط وان يعتقد وافى الرسول مايجب له من كمال العصمة ثم ماذكروه فى تفسير قوله تعالى . وما أرسلنا من قبلك الخ يقتضى أن يكون للشيطان تسلط على وحى كل رسول وكل نبى فيقتضى ذلك أن هذه عادة الشيطان مع الأنبياء وهو باطل ﻫ بخ قال ابن مبارك وأيضا فان الضمير فى تمنى يعود إلى ماقبله من الرسول العام والنبى ولا يمكن أن يلقى الشيطان فى أمنيته كل منهم مسألة الغرانيق (قوله) لكن على تقدير ثبوتها الخ أى عند من أثبتهم كابن حجر وأجاب عن القصة

لأن الظنى لا يقاوم القطعي وهو العصمة من الكذب ولو سهواً وغيره لكن على تقدير ثبوت أصل القصة أجاب العلماء بأجوبة منها السمين والغث فلنقتصر على مالا مطعن فيه منها فنها أنه ﷺ لما قرأ أفرأيتم اللات والعزى الى قوله الأخرى أراد أن يوبخ الكفار على زعمهم أن هذه الاصنام عالية الشأن عندالله وأنها تشفع لهم عنده فقال بعد أن سكت من التلاوة وفصل بين الكلامين تلك الغرانيق الخ على معنى الانكار عليهم كقول ابراهيم هذا ربى على أحد التأويلات وقد حمله الآخفش على حذف همزة الانكار فى المواضع الثلاثة ثم رجع ﷺ الى تلاوته فظن من ظن من الكفار من لم يتنبه للقرينة والفصل أنه أثنى على آلهتهم فيما ينزل عليه واشاعوا ذلك فحزن له فسلاه الله بقوله وما ارسلنا الآية وإلى هذا نحا الباقلانى ولا يعترض هذا بما روى انه كان فى الصلاة فقد كان الكلام فيها فى اول الاسلام سائغا ومنها انه لما وصل الى قوله ومناة الثالثة الأخرى خشى المشركون أن يأتى

بستة أجوبة اقتصر ش على خمسة الأول ان ذلك من كلام النبى ﷺ قصد به ذم الأصنام الثانى انه من كلام الكفار الثالث انه من القرآن وهو مدح للملائكة الرابع انه من كلام ابليس الخامس أن تلك الزيادة لم تقع ولكن الشيطان أخبر الناس انها وقعت وإذا علمت بطلان القصة علمت انه لا حاجة إلى هذه الاجوبة ولا إلى التعرض الى البحث فيها لأن جميعها لا يناسب منصب النبوة والرسالة وحفظ الله تعالى للقرآن. ووجدت مقيداً من خط سيدى تو بن سودة بواسطتين مانصه : قوله تعالى . وما أرسلنا من قبلك من رسول الآية ينبغى أن تعلم أولا أموراً أحدها ان العصمة واجبة للأنبياء وان المخالف فيها كافر الثانى أن الشك متى جاز على حرف واحد من القرآن مثلا جاز على جميع الباقى لان الجائز على المثل جائز على مماثله الثالث أن الحديث إذا كذبه قاطع من الكتاب أو العقل أو الاجماع فهو باطل وحديث الغرانيق كذبه قوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون وقوله تعالى . ومانطق عن الهوى وقوله تعالى إن عبادى ليس لك عليهم سلطان وإذا كان الشيطان ممنوعا من استراق السمع ليلا يقع التلبيس أو التشبيه بالوحى فكيف يكون له التسلط على نفس الذكر المنزل حتى يزيد فيه أو كيف يجد سبيلا إلى الحضرة الشريفة حتى يلقى على لسان صاحبها ﷺ مالا يقصده ولا يريده وهذا عمر رضى الله عنه اقتبس جدوة من نوره ماسلك فجا الاسلك الشيطان فجا غيره الرابع أن خبر الآحاد إذا كان صحيحا اختلفوا اهل هو حجة فتثبت به الأحكام ام لا واما هدم القواعد ونقض ما تقرر فى العقائد بسببه فما لا سبيل إليه ولا يجوز لأحد ان يعول عليه ونعوذ بالله من زلة العالم فما ذكره ابن حجر كله غير صحيح وتصحيحه للحديث لا عبرة به بل الحديث باطل لمعارضته لما ذكرنا من القواعد وتلك التاويلات التى ذكروها عن عياض وابن العربى والباقلانى كلها فاسدة ومنصب النبوة اجل من ذلك واكبر وقد تبع ابن حجر فى مقالته السيوطى فى تفسيره وحاشيته واما غيره من المفسرين فلم ياتوا الا بالضلال المبين عدا البقاعى وابى حيان ه وهو كلام حسن موافق لما مر

وبما يذم آلهتهم كعادته إذا ذكرها فبادر إلى ذلك الكلام وخلطوه فى تلاوته كعادتهم فى قوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه ونسب ذلك للشيطان فى قوله ألقى الشيطان فى امنيته أى تلاوته لانه الحامل لهم على ذلك أو المراد بالشيطان شيطان الانس وهما المخلطون لهاتين الكلمتين فى تلاوته ومنها ان فى بعض الروايات والغرانقة العلى عطفا على اللات والمراد بالغرانقة على هذا الملائكة وذكروا مع الأصنام لأنهم كانوا يزعمون أنهم بنات الله ويعبدونهم فذكر الجميع ليرجع اليه قوله ألكم الذكر وله الأنثى فوقع قوله العلى وأن شفاعتها لترتجى وصفا للملائكة فحمله المشركون على الجميع جهلا أو عنادا أو تلبيسا وقالوا عظم آلهتنا وآمنوا بذلك فنسخ الله الكلمتين اللتين وجد الشيطان بهما السبيل إلى التلبيس واحكم آياته . ومنها أنه ﷺ كان يرتل القرآن ويفصل بين آية فرصد الشيطان سكوته عن الأخرى ونطق بالكلمتين محاكيا صوته فسمعها بعض الكفار فظنها من قوله وأشاعها فحزن لهذه الاشاعة فسلى ولم يقدح ذلك عند المسلمين لحفظهم السورة قبل كما أنزلت وتحققهم حال المصطفى فى ذم الأوثان بل حكى ابن عقبة أن المسلمين لم يسمعوا تلك الزيادة وبه يجاب عما يقال كيف يتمكن الشيطان من ادخاله فى متلوه ماليس منه قال عياض وهذا أحسن الوجوه ابن حجر وكذا استحسنه ابن العربى والطبرى ومنها ماورد فى بعض طرق القصة ان النبى ﷺ لم يقل شيئاً من تلك الزيادة ولكن الشيطان أعلم المشركين انه قالها فلما بلغه ذلك قال والله ماهكذا نزلت ونزل وما ارسلنا من قبلك الآية وكل هذه الأجوبة إنما هى على تقدير ثبوت اصل القصة لا جميعها لأن ماقيل انه تمنى ان ينزل عليه مايقارب بينه وبين قومه اوان لا ينزل عليه شيء ينفرهم اوانه نطق بالكلمتين وعرضهما على جبريل فقال ماجئتك بهاتين كل هذا لا تمكن صحته ولا يشك مسلم فى بطلانه وليس فى الأجوبة مايجوز صحته أصلا نعم الوارد فى الصحيح من القصة هوانه ﷺ سجد فى آخر النجم وكانت أول سجدة نزلت فسجد معه المسلمون والمشركون والجن والانس الا شيخا من قريش رفع كفا من حصى او تراب الى جبهته وقال يكفينى هذا فقتل بعد كافراً وهو أمية بن خلف الحديث الثانى حديث أبى هريرة فى الصحيحين والموطأ انه

عن سيدى عبد العزيز الدباغ (قوله) اى تلاوته الخ تفسير الآية بهذا جار على مذهب ابن حجر من ثبوت المسألة لأنه لما ثبتت عنده فسر بها قوله تعالى . وما ارسلنا من قبلك الآية فنقل عن ابن عباس انه فسر تمنى بقرأ وأمنيته بقراءته يشير الى مسالة الغرانيق و نقل عن النحاس ان هذا أحسن التأويلات فى الآية قال فى الابريز وجوابه ان الراية فى ذلك عن ابن عباس ثبتت فى نسخة على ابن أبى طلحة عن ابن عباس ورواها على ابن ابى صالح كاتب الليث عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس وقد علم ماللناس فى ابن أبى صالح وأن المحققين على تضعيفه ثم نقل عن شيخه ماهو الصواب فى تفسير الآية فقال بعد كلام إذا تقرر هذا فمعنى تمنى أنه يتمنى الايمان لأمته ويحب لهم الخير والصلاح فهذه أمنية كل رسول

صلى الله عليه وسلم صلى إحدى الظهرين فسلم من اثنتين فقال ذواليدين أقصرت الصلاة أم نسيت يارسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروى ماقصرت ولا نسيت فقال ذواليدين قد كان بعض ذلك يارسول الله فقال اصدق ذواليدين قالوا نعم فأتم وسجد بعد السلام فنفيه القصد والنسيان معا غير مطابق للواقع اذ قد تبين وقوع احدهما وهو النسيان وقد منعنا الكذب مطلقا فنقول من جوز الغلط فيما ليس طريقه البلاغ فلا إشكال عنده فى الحديث اصلا ومن منع عدم المطابقة فى خبر الأنبياء مطلقا وهو المختار اجاب باجوبة أحسنها ان فى الكلام حذفا تقديره كل ذلك لم يكن فى اعتقادى اوفى ظنى بقرينة سؤاله واستثباته بعد وليس هذا على قول النظام ان الصدق مطابقة الاعتقاد لأنه عند النظام صادق بلا تقدير شيء بل حاصل هذا الجواب ان المقدر من تتمة الخبر فهو لم يخبر بانتفاء الأمرين بل إنما اخبر بظنه إنتفاءهما وهو مطابق

ونبى وإلقاء الشيطان فيها بما يلقيه فى قلوب أمة الدعوى من الوسواس الموجب لكفر بعضهم ويرحم الله المؤمنين فينسخ ذلك من قلوبهم ويحكم فيها الآيات الدالة على الوحدانية والرسالة ويبقى تعالى ذلك فى قلوب المنافقين والكفار ليفتنوا به قال صاحب الابريز وهذا التفسير من أبدع مايسمع ونحوه لأبى حيان وقريب منه للبقاعى ثم نقل آخر كلام البقاعى فانظره أن شئت (قوله) إحدى الظهرين أى الظهر أوالعصر وقد اختلف النقل عن أبى هريرة فمرة جزم بالظهر ومرة جزم بالعصر ولعله شك فى ذلك كما قاله ابن حجر فمرة غلب على ظنه الظهر ومرة غلب على ظنه العصر (قوله) ذواليدين لقب بذلك لأن فى يديه أواحداهما طول وقيل لأنه كان أضبط يعمل بكلتا يديه واسمه خرباق (قوله) كل ذلك لم يكن أى لم يقع واحد منهما فهو من قبيل الكل الجميعى بدليل الرواية الأخرى وعليه يتوجه الاشكال لأنه مخالف للواقع لوقوع أحدهما وهو النسيان وليس من قبيل الكل المجموعى أى مجموع ذلك لم يقع يعنى وإنما وقع أحدهما خلاف لصاحب السلم حيث مثل به للكل المجموعى فى قوله .

الكل حكمنا على المجموع ككل ذاك ليس ذا وقوع

فانه باطل من وجوه كما ذكره بنى فى شرحه (قوله) لم يكن فى اعتقادى الخ ولاشك أن هذا مطابق للواقع لأنه ﷺ كان يعتقد أن الصلاة تامة لم يقع فيها نقص قال فى الشفا إما انكاره القصر فحق وصدق ظاهرا وباطنا وأما النسيان فأخبر صلى الله عليه وسلم عن اعتقاده وانه لم ينس فى ظنه فكأنه قصد الخبر بهذا عن ظنه وان لم ينطق به هـ ثم ان غلبة الظن بمنزلة اليقين فى الأحكام الشرعية فلا يقال التعبير بالظن لا يناسب حاله لأنه لايخرج من الصلاة إلا إذا اعتقد الاتمام أو يقال المراد بالظن هنا الاعتقاد الجازم وهذا هو ظاهر الحديث بدليل رده على ذى اليدين وسؤاله الصحابة (قوله) لأنه عند النظام الخ وذلك لأن الصدق عند مطابقة الخبر للاعتقاد ولو خطأ كما هنا وأما عند الجاحظ فما هنا واسطة كما مر وأما عند الراغب فصدق وكذب باعتبارين (قوله) فهو لم يخبر الخ تأمل هذه العبارة

للواقع لان الواقع أنه كان حين الاخبار يظن ذلك وعلى هذا الجواب اقتصر السيد الجرجانى واختار عياض جوابا آخر وهو أن نفى القصر مطابق للواقع ولا اشكال ونفى للنسيان إنكار على السائل اللفظ الذى نفاه عن نفسه وأنكره على غيره فى قوله بئس مالأحدكم أن يقول نسيت آية كذا ولكنه نسى وقوله لست أنسى ولكنى لأنس فكأنه قال لم تقصر ولم أنس من قبل نفسى ولكن أن وقع شىء فقد نسيت لابين لكم وذلك كله مطابق للواقع إذ لم تقصر ولم ينس حقيقة ولكنه نسى الحديث الثالث حديث أبى هريرة أيضا فى الصحيح لم يكذب ابراهيم النبى قط إلا ثلاث كذبات إثنين فى ذات الله قوله إنى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم هذا

فانها خلاف الظاهر لان الظاهر انه أخبر بانتفاء الأمرين فى الواقع لأنه كان يظن ذلك قال الصبان فكأنه قال لم يكن واحد منهما فى نفس الأمر بحسب ظنى ولاضرر فى وقوع مثل ذلك لأجل التشريع على وجه واضح ومخالفة الخبر للواقع انما تعد عيبا إذا عامها المخبر وقولهم صدق الخبر مطابقته للواقع أى ولو بحسب ظن المتكلم فيما يظهر لى الآن فتدبر ه ولكن هذا وان نفى الخاف فى القول يقتضى جواز الخلف الظن ويقضى الى جواز الخلف فى اخبار الرسول الظنية والصواب تنزيه المقام الاعظم عن ذلك قاله بهاء الدين فى عروس الافراح (قوله) واختار عياض الخ أى بعد أن صدر بماعند ش وذكر جوابين الأول أن قوله لم أنس راجع إلى السلام أى انى سلمت قصدا وسهوت عن العدد أى لم أنس فى نفس السلام قال وفيه بعد الثانى ماذهب عليه صاحب السلم من أنه من قبيل الكل المجموعى أى لم يجتمع القصر والنسيان بل كان أحدهما قال ومفهوم اللفظ خلافه مع الرواية الأخرى ماقصرت ولانسيت ثم قال والذى أقول ويظهر لى أنه أقرب من هذه الوجوه كلها ثم ذكر ماعند ش (قوله) والذى نفاه الخ ضمير الفاعل يرجع الى النبى ﷺ والمفعول يرجع الى اللفظ وكذا قوله وأنكره على غيره وهو جملة حالية أى وقد أنكره على غيره فيما رواه الشيخان عن ابن مسعود فى قوله بئسما لأحدكم الخ وقوله نسى بضم النون وكسر السين المشددة المكسورة أى أنساه الله تعالى اياها (قوله) لست أنسى الخ هذا يرجع لقوله نفاه عن نفسه وقوله ولكن أنسى هو بصيغة المجهول فشددا والمعنى ليس من طبعى النسيان كما هو من طبع من لا يتحافظ بشغل فكره بأمور الدنيا ولكن أنسى بشغل الفكر بالله تعالى لاسن فالنسيان المنفى هو الذى دل عليه ظاهر كلام السائل وهو النسيان المعتاد الحاصل بشغل القلب بأمور الدنيا وهذا هو أحسن الأجوبة كما قال سيدى عبد القادر الفاسى فى حاشيته على البخارى التى جمعها ولده سيدى عبد الرحمن ثم ذكر عياض وجها آخر استنبطه من كلام بعض الأشياخ بناء على الفرق بين السهو والنسيان قال ان النبى ﷺ كان يسهو ولا ينسى ولذلك نفى عن نفسه النسيان لأنه غفلة وآفة والسهو انما هو شغل فكان صلى الله عليه وسلم يسهو فى صلاته ولا يغفل عنها وكان يشغله عن حركات الصلاة مافى الصلاة وشغلا بها لاغفلة عنها ه قلت وهذا الوجه

وواحدة فى شان سارة فانه قدم أرض جبار ومعه سارة وكانت أحسن الناس فقيل له أن هاهنا امرأة لا ينبغى أن تكون الا لك فأرسل الى ابراهيم يسأله عنها فقال من هذه قال أختى ثم أوصاها أن تقول ذلك إذا سألها قال فانك أختى فى الاسلام ثم أرسل اليها فأتى بها وأقام ابراهيم الى الصلاة فلما دخلت عليه لم يتمالك أن بسط يده اليها فقبضت يده قبضة شديدة فقال ادعى الله أن يطلق يدى ولا أضرك ففعلت فعاد فقبضت أشد من القبضة الأولى فقال مثل ذلك ففعلت فعاد فقبضت أشد من الأوليين فقال ادعى الله أن يطلق يدى فلك الله ألا أضرك ففعلت فأطلقت يده فدعا الذى أتاه بها فقال إنما أتيتنى بشيطان ولم تأتنى

يتضمن جوابين عن اشكالين الأول ما نحن بصدده وهو عدم مطابقة الخبر للواقع وجوابه قوله وكان يسهو ولا ينسى والاشكال الثانى هو أن يقال كيف سهى ﷺ فى الصلاة مع أنه لا ينشأ الا عن غفلة وجوابه هو قوله وكان يشغله الخ والى هذا الثانى أشار بعضهم بقوله :

ياسائلى عن رسول الله كيف سهى ... والسهو من كل قلب غافل لاه

قد غاب عن كل شىء سره فسهى ... عما سوى الله فى التعظيم لله

ويأتى لهذا تتمة عند قول ظم يجوز فى حقهم البيت (قوله) ارض جبار الخ كان هذا الجبار بمصر وأراد أن يجتاز منها هو ومن معه من المؤمنين وكانوا ثلاثمائة وعشرين رجلا فوشى حناطه الذى يبيع طعامه بساره وحملها إلى الملك فأهوى اليها بيده مراراً فلم يستطع وابراهيم ينظر اليهما من خارج القصر بعد ان أمر الملك باخراجه ومثل الله له القصر كالقارورة (قوله) وأعطاها هاجر هى أم اسماعيل عليه السلام لأن سارة أعطتها لابراهيم عليه السلام فتسرى بها وقوله مهيم بفتح الميم وسكون الهاء وفتح الياء كلمة يسأل بها (قوله) معارض الخ جمع معراض من التعريض ضد التصريح من القول بمعارض الكلام أن يتكلم الرجل بكلمة يظهر من نفسه شيئاً ومراده شىء آخر فهى فى الحقيقة صدق وفى الحديث أن فى المعارض لمندوحة عن الكذب اى سعة وفسحة وكان السلف يرتكبونها عند الحاجة فكان إبراهيم النخعى إذا طلبه إنسان فى الدار يكرهه قال للجارية قولى له اطلبه فى المسجد وكان الشعبى يخط دائرة ويقول للجارية ضعى أصبعك فيها وقولى ليس هاهنا (قوله) فأما قوله إنى سقيم الخ ذكر له أوجها ثلاثة الأول للحسن البصرى ومن تبعه إن معناه سأسقم الثانى سقيم القلب الثالث سقيم الحجة عليهم لعدم نفع موعظته لهم وقيل كانت الحمى تأخذه عند طلوع نجم معلوم فلما رآه اعتذر لهم بذلك وقيل غير ذلك (قوله) وأما قوله بل فعله الخ قال بعضهم لا يلزم كذب فى هذه الآية لأن الأخبار بخلاف الواقع انما يكون كذبا إذا لم يقصد به الانتقال إلى غيره وهذا قصد به الانتقال من المعنى الأصلى الى غيره تلويحا قال المحلى فى شرح جمع الجوامع عند الكلام على التعريض نسب أى إبراهيم الفعل الى كبير الأصنام كأنه غضب أن يعبد الصغار معه تلويحا لقومه العابدين لها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها

بانسان فأخرجها من أرضى واعطاها هاجر فأقبلت تمشى فلما رآها ابراهيم انصرف فاقبلت تمشى فقال مهيم قالت خيراً كف الله يد الفاجر واحدم خادما والجواب ان تسميتها كذبات إنما هو بحسب الصورة فقط وكلها من المعاريض التى فيها مندوحة عن الكذب فأما قوله إنى سقيم فقد كان لقومه عيد يجتمعون ويعظمون آلهتهم وكانوا نجامين فقالوا لابراهيم ألا تخرج معنا الى عيدنا غداً فنظر فى النجوم إيهاما إذلم يعتمد علمها عليها لئلا ينكروا عليه ويكذبوه فلا يدعوه يتخلف فقال إنى سقيم اى سأسقم إذ كل حى معرض لذلك ولو عند الفزع او سقيم القلب بما شاهد من كفركم وعنادكم أوسقيم الحجة عليكم من جهة انكم لا تنصفون للدلائل القاطعة واما قوله بل فعله كبيرهم هذا فهو معلق بشرط نطقه اى ان كان ينطق فهو فعله على طريق التبكيت لهم وليس الشرط فى قوله فسألوهم بل هذا جملة اعتراضيه او أسند الفعل اليه لأنه معظم السبب الحامل على الكسر وعن الكسائى انه كان يقف على فعله اى فعله من فعله كائنا من كان ثم يبتدى كبيرهم هذا على أنه جملة مستقلة ثم يقول فاسالوهم الخ قال ابن حجر ولا يخفى تكلفه وأما قوله أختى فالمراد كما بينه فى الحديث انها اخته فى الاسلام وهو صدق والله يقول انما المؤمنون اخوة ومحال فى حقهم عليهم الصلاة والسلام (المنهى) اى فعل المنهى عنه نهى تحريم او كراهة ويشكل ايضاً

عن ذلك الفعل أى كسر صغارها فضلا عن غيره والاله لا يكون عاجزاً ه (قوله) ان كان ينطق الخ أى مع علمهم بأنه لا ينطق ولذا كان هذا الكلام من إبراهيم تبكيتا وتوبيخاً لهم على عبادة حجارة لا تضر ولا تنفع (قوله) ولا يخفى تكلفه الخ ومثله مع زيادة بشاعة قول بعضهم المراد بالكبير الله تعالى لأنه إله الالهة وهو مقرون بذلك بدليل قولهم مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله فأجاب عما عندهم بقوله بل فعله كبيرهم وقوله هذا مبتدا محذوف الخبر أى هذا قوله فاسألوهم الخ (قوله) أخته فى الاسلام وقد روى أنها كانت بنت عمه ومثلها يقال لها أخت فى النسب قاله ابن سلطان قال فى الشفا عقب هذه الأجوبة فان قلت النبى صلى الله عليه وسلم سماها كذبات كما فى الحديث المتقدم وقال فى حديث الشفاعة ويذكر كذباته فمعناه انه لم يتكلم بكلام صورته صورة الكذب وان كان حقا الا هذه الكلمات ولما كان مفهوم ظاهرها خلاف باطنها اشفق ابراهيم عليه السلام من مؤاخذته بها ه (قوله) أى فعل المنهى عنه الخ هذا تفسير للخيانة وعليه فالتقابل بينهما وبين الامانة من تقابل الضدين لأن الفعل أمر وجودى واما اذا فسرت بعدم حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من الوقوع فى محرم أو مكروه فالتقابل بينهما من تقابل الشىء والمساوى لنقيضه والتفسير الأول لسى فى شرح الصغرى والاول له فى شرح المقدمات ثم ان المراد بالفعل فى كلام ش التلبس فيشمل القول والفعل القلبى كالحسد ونحوه والاعتقادات الفاسدة (قوله) أو كراهة الخ المراد بها ماقابل التحريم فيدخل خلاف الأولى على القول بأنه مكروه فان قلت ثبت أن النبى ﷺ فعل خلاف الأولى كالطلاق والشرب قائما والوضوء مرة مرة أجيب بأنه فعله لبيان الجواز لا من حيث إنه منهى عنه وح يصير ذلك الفعل واجباً أو مندوبا وكذا

آيات واحاديث ولنقتصر على ثلاث آيات وحديث الأولى قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال ابن عباس معناه انك غير مؤاخذ بذنب لوكان فهو أمر تقديرى وفائدة تقديره وتقدير مغفرته ان يجمع له بين لنواع النعمة تشريفاً له لأن النعمة إما اخروية وهى قسمان سابية وثبوتية وإما دنيوية وهى قسمان دينية ودنيوية محضة وقد أشير فى الآية إلى الأنواع الأربعة فالأخروية السلبية هى عدم المؤاخذة بالذنوب وهى المغفرة المشار لها بقوله ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر والأخروية الثبوتية لا تتناهى اشير لها بقوله ويتم نعمته عليك والدنيوية الدينية اشير اليها بقوله ويهديك صراطا مستقيما والدنيوية المحضة أشير اليها بقوله وينصرك الله نصراً عزيزاً ومن ذلك النصر

المباح العادى على ماهو الأليق بالأدب فلا يقع منهم لداعية الشهوة والطبيعة كما مر (قوله) ويشكل أيضا آيات الخ وقد استدل بها من جوز الصغائر على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام تمسكا بظواهرها قاله فى الشفا وكل ما احتجوا به مما اختلف المفسرون فى معناه وتقابلت الاحتمالات فى مقتضاه وجاءت أقاويل السلف بخلاف ما التزموه من ذلك فاذا لم يكن مذهبهم اجماعا وكان الخلاف فيما احتجوا به قديما وقامت الأدلة على خطأ قولهم وصحة غيره وجب تركه والمصير الى ماصح ثم شرع فى ذكرها والجواب عنها (قوله) الأولى قوله تعالى الخ أحسن ماقيل فى هذه الآية ماقاله سيدى عبد العزيز الدباغ ان المراد بالفتح المشاهدة أى مشاهدته تعالى فقال صاحب الابريز هذا ثابت لكل نبى بل لكل عارف فقال له الشيخ الفتح يختلف بالقوة بالضعف والقوة التى فى النبى عليه السلام لم تثبت لغيره والمراد بالذنب سببه وهو الغفلة وظلام الحجاب الذى فى أصل نشأة الذات وهى بمنزلة الثوب العفن لنزول الذباب عليه فمتى كان ذلك الثوب على أحد نزل الذباب عليه وان زال عنه الثوب زال عنه الذباب فالثوب مثال الحجاب والذباب مثال الذنوب فمن سمى ذلك الثوب ذبابا ساغ له ذلك فكذلك المراد بالذنب هنا الحجاب والمراد بما تقدم وما تأخر الكناية عن زواله بالكلية فكأنه يقول إنا فتحنا لك فتحاً مبينا ليزول عنك الحجاب بالكلية ولتتم النعمة منا عليك ولتهدى وتنصر فانه لا نعمة فوق زوال الحجاب ولا هداية فوق هداية المعارف ولا نصرة أبلغ من نصرة من كانت هذه حالته ﻫ بخ قال ابن مبارك وهذا الذى قاله الشيخ من أنفس المعارف وألطف اللطائف وأليق بالجناب النبوى وأنسب بترتيب الآية وحسن سياقها فجزاه الله عنا خيرا وقد تكلم على الآية خلائق وكان فى عقولهم هذا المعنى وماأظهروه فقد حوم عليه السبكى الكبير وكم طارق طلبه عثل أبى يحيى الشريف الشهير بابن عبد الله التلمسانى ثم نقل كلامه ثم قال وقد ألف السيوطى جزءاً لطيفاً جمع فيه أقوال العلماء وكلام الشريف التلمسانى وقد جمع بين هذين التأليفين الشيخ أحمد بابا فى تأليف له فى هذه المسألة رحم الله الجميع ﻫ بخ قلت ووجه تعليل الفتح الذي هو المشاهدة للمغفرة ومابعدها ظاهر على ماقاله الشيخ ولا يحتاج إلى جواب الزمخشري الآتي

فتح مكة قاله التقى السبكى و به يظهر وجه تعليل الفتح بقوله ليغفر الى قوله عزيزاً وبيانه قول صاحب الكشاف أفيضت عليه سجال الألطاف فان قلت كيف جعل فتح مكة علة للمغفرة قلت انما جعل علة لاجتماع الأمور الأربعة وهى المغفرة وإتمام النعمة وهداية الصراط المستقيم والنصر العزيز كأنه قيل يسرنا لك فتح مكة ونصرناك على عدوك لنجمع لك بين عز الدارين ه المراد منه ومن أحسن ماقيل فيها أن المراد ذنوب أمته ولكن لشدة اهتمامه بهم عبر بضمره عنهم كأنهم نفسه ﷺ فهو مجاز مرسل علاقته شدة الارتباط والقرب المعنوى كما يقال جاء الخليفة والمراد وزيره ولا تقل على حذف المضاف لفوات هذه النكتة البديعة فان قلت كيف يصدق أن الأمة غفر لها ما تقدم وما تأخر مع أن طائفة منها ينفذ فيهم الوعيد ويدخلون النار قلنا الغفران المذكور باعتبار الأعم الأغلب

عند ش (قوله) وحكمة تقديره الخ أى حكمة ذكر الذنب والمغفرة على سبيل الفرض والتقدير وان كان لاذنب هنا حتى تترتب عليه المغفرة أوعدمها لأجل أن يجمع الله تعالى له بين النعم الأربع وهذا كلام السبكى الذى حوم فيه على ماقاله الشيخ ولم يصل إليه لأنه كان من حقه أن يفسر الفتح بالمشاهدة والذنب بإزالة الحجاب والنعمة بتلك الازالة لأنه لانعمة أعظم منها فهى تمام النعمة والهداية بهداية المعارف والنصرة بحصول هذه الأوصاف وأما ماذكر السبكى فى الأمور الأربعة فهو حاصل بحسب التبع (قوله) وبه يظهر الخ وذلك لأنه بحث فى جعل الفتح علة وسبباً للمغفرة ولذا قال بعضهم الفتح ليس سبباً للمغفرة بل التقدير إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً فاستغفر ليغفر لك الله ومثله إذا جاء نصر الله والفتح إلى قوله فسبح بحمد ربك واستغفره وقيل يجوز أن يكون الفتح سبباً للمغفرة لأنه جهاد للعدو وفيه الثواب والمغفرة وقيل إن الفتح لم يجعل سبباً للمغفرة بل لاجتماع ماقدر له من الأمور الأربعة المذكورة كأنه قال يسرنا لك الفتح ونصرناك على عدوك وغفرنا لك ذنبك ليجتمع لك عز الدارين وأغراض العاجل والآجل ه بخ من النسفى والخازن والقول الأخير هو مايأتى عن الزمخشرى إلا أن قول ش وبه يظهر وجه تعليل الخ يقتضى العكس وأن المغفرة علة وسبب للفتح وهو خلاف مانقله عن الكشاف وتأول المحشى تأويله فقال أى وجه كون الأمور الأربعة علة غائية للفتح وح فلا ينافى أن الفتح هو العلة فى النصر كما نقله عن الكشاف ه وأنت إذا علمت مما مر أن المراد بالفتح المشاهدة وبالذنب إزالة الحجاب إلى آخر مامر ظهر لك وجه التعليل ظهورا بيناً من غير تكلف ولا يحتاج إلى ماقاله علماء الظاهر من المفسرين وغيرهم وقد اختلفت أقوالهم فى المراد بالفتح فقيل فتح مكة وقيل فتح خيبر وقيل صلح الحديبية وقيل غير ذلك وتفسير الشيخ للفتح جار على اصطلاح الصوفية قال الشعرانى فى الطبقات معنى الفتح فى كلام القوم كشف حجاب النفس أو القلب أو الروح أو السر لما جاء به النبى ﷺ ه بخ والله الموفق (قوله) أفيضت الخ هذا دعاء من ش للزمخشرى فيؤخذ منه أنه يجوز الدعاء للمعتزلة بالمغفرة.

إذ منهم من يدخل الجنة بغير حساب وهم سبعون ألفاً مع كل واحد سبعون ألفاً ومنهم من يحاسب حساباً يسيراً ولا يعلم عدده إلا الله ومنهم من يناقش ثم يعفى عنه ولا يعلم عدده إلا الله ومنهم من يشفع له فلا يدخل النار بعد أن يستوجبها ولا يعلمهم أيضاً إلا الله وانظر قول ملك خازن النار يا محمد ما تركت للنار ولغضب ربك فى أمتك من بقية ثم من يلج منهم النار إنما يدخلون الطبقة العليا أى جهنم ولا تحرق مواضع السجود منهم وقيل معنى الذنب فى حقه ﷺ أنه لا يزال فى ترق دائم فكلما انتقل من مرتبة لما فوقها رأى فى الأولى نقيصة وان كانت من أكمل الكمال فهو من باب حسنات الابرار سيآت المقربين وعلى هذا يحمل قوله فى حديث أبى هريرة إنى لأستغفر الله وأتوب اليه فى اليوم أكثر من سبعين مرة وفى رواية أكثر من مائة مرة الآية الثانية قوله تعالى فى حق يوسف وامرأة العزيز ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه وأحسن ماقيل فيها قول العلامة ابن زكرى الباء فى الموضعين سببية وهم بمعنى حزن

والعفو واللطف ونحوها لأنهم من أمة الاجابة واسجال جمع سجل وهو الدلو الكبير والألطاف بالفتح جمع لطف وقوله فان قلت الخ هو مقول الزمخشرى (قوله) ومن أحسن الخ هذا الوجه نقله فى الشفا أيضاً وقوله ولا تقل الخ يعنى كما قالهما بن سلطان فى شرحى الشفا (قوله) وقيل معنى الذنب الخ هو المعنى هو الذى قاله سيدى عبد العزيز الدباغ فى حديث مسلم أنه ليغان على قلبى فاستغفر الله الحديث لأنه ﷺ تارة يكون فى مشاهدة الذات العلية وفيها لذة عظيمة وتارة يكون فى مشاهدة الذات وقوتها وقهرها وفيها خوف وانزعاج وفى هذين المشاهدتين يكون غائباً عن الخلق وتارة يكون فى مشاهدة قوة الذات مع الممكنات فيشاهد القوى سارية فى الممكنات وفى هذه المشاهدة تغيب الذات عن الباطن وتبقى أفعالها وفى هذه المشاهدة يحصل امتثال الشرائع وتعليم الخلق لجميع ماينطق به النبى ﷺ لا يخرج عن هذه المشاهدات فقوله للأشعريين والله لا أحملكم ولا عندى ما أحملكم عليه خرج على المشاهدة الثالثة لانه كان غائبا عن نفسه فضلا عن غيره والى الثانية أشار بقوله انه ليغان على قلبى الخ قال وليس فى طوق الخلق أن يقدروا على الدوام على المشاهدة الاولى والثانية ولا بد لهم من النزول الى الثالثة ليستريحوا فكان اذا نزل اليها استغفر وبعد ذلك ذنبا ه بخ ويقرب منه ماحكى عن الشاذلى أنه رأى النبى صلى الله عليه وسلم مناماً فسأله ما المراد بالغين فقال له غين أنوار لا غين أغيار يامبارك وذكر الشعرانى فى الطبقات عن عبد الله بن طاهر الابهرى من أقران الشبلى أنه قال ان الله تعالى أطلع نبيه على مايكون من أمته من بعده من الخلاف ومايصيبهم فى الدنيا فكان إذا رأى ذلك وجد غانة فى قلبه فاستغفر الله لأمته (قوله) وأحسن ماقيل فيها قول العلامة الخ ونصه الاشكال انما يرد على أن الباء صلة معدية والأجوبة التى ذكروها لا تقاومه وقد ظهر لى أن الباء للسببية وهم بمعنى حزن والمعنى ولقد حزنت بسببه حيث لم يطاوعها الخ ماعند ش نقله جس وأحسن منه أن

والمعنى ولقد حزنت بسببه وأصابها الهم من أجله حين لم يطاوعها على مرادها وحزن وأصابه الهم بسببها لما لها عليه من اليد والسطوة فخاف أن تبالغ فى نكاله أو تنسبه الى العار كخوف موسى المذكور فى فررت منكم لما خفتكم فخرج منها خائفا يترقب فيكون قوله وهم بها معطوفا على همت به كما هو ظاهر اللفظ وقوله لولا أن رأى برهان ربه ابتداء كلام وهو شرط حذف جوابه أى لولا أن استحضر ماأوحى اليه من نجاته وكون العاقبة له للازمه الحزن لكن تذكر ذلك فسلى عنه ويؤيد هذا التعبير فى جانبها بالهم مع أن الذى كان عندها التصميم والعزم الذى هو أقوى وأماقوله وإلا تصرف عنى كيدهن أصب اليهن الآية فهو كقوله وما أبرىء نفسى تبرأ من الحول والقوة الى الله ورجوع الى العصمة واعتماد عليه الآية الثالثة قوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه وذلك أن موسى عليه السلام وجد قبطيا يقاتل اسرائيليا يريد القبطى أن يحمل على الاسرائيلى حطباً الى مطبخ فرعون فامتنع الاسرائيلى واستغاث بموسى فقال موسى خل سبيله فأبى وقال لقد هممت أن أحمله عليك فوكزه موسى أى ضربه بجمع كفه وقيل الوكز الضرب فى الصدر وكان موسى شديد القوة والبطش فقضى عليه أى قتله فندم وقال هذا من عمل الشيطان قال النقاش فلم يتعمد قتله وإنما وكزه وكزة يريد بها دفع ظلمه وقال قتادة وكزه بالعصا ولم يتعمد قتله فظهر أن لا معصية فى ذلك لكن لما آل إلى النفس استعظمه وقال هذا من عمل الشيطان وقال ربى إنى ظلمت نفسى وقال ابن جريج قال ذلك من أجل أنه لا ينبغى لنبى أن يقتل حتى يؤمر وهو وان لم يؤاخذ بذلك فلا يزال به حياء من أجله حتى يقول يوم القيامة إذا سئلت منه الشفاعة إنى قد قتلت نفساً لم أومر بقتلها نفسى نفسى ثم سياق السورة يدل على أن هذا كله قبل نبوته والحديث مافى

المعنى هم بضربها وهو الذى فى الابريز عن الشيخ وذكره القاضى فى الشفا من جملة التأويلات قال فى الابريز وسألته عما يقول بعض المفسرين فأنكره غاية الانكار وقال ابن العصمة والولى إذا وقع له الفتح نزع الله عنه اثنين وسبعين عرقا من عروق الظلام فبعضها ينشأ عنه الكذب وبعضها الشهوة وحب الزنا وهكذا فكيف بالنبى الذى فطر على العصمة وقد يبلغ الولى إلى حالة يستوى فى نظره محل الشهوة وغيره حتى يكون عنده فرج الانثى والحجر بمثابة واحدة ه بخ (قوله) فظهر أن لا معصية الخ أى لأنه أراد دفع ظلمه ورده إلى الصلاح فكان قتله على جهة الخطأ (قوله) وقال ابن جريج الخ بجيمين مصغرا القرشى مولاهم المكى الفقيه أحد الأعلام يروى عن مجاهد وابن أبى مليكة وعطاء وعنه القطان وغيره (قوله) ثم سياق السورة الخ أى لقوله تعالى فخرج منها خائفاً يترقب قال رب نجنى من القوم الظالمين ولما ورد ماء مدين إلى آخر القصة فان النبوة كانت له بعد ذلك بمدة طويلة زاد فى الشفا وقوله تعالى وفتناك فتونا أى ابتليناك ابتلاء بعد ابتلاء فى هذه القصة وماجرى له مع فرعون وقيل القاؤه فى التابوت واليم وغير ذلك وقيل أخلصناك إخلاصا من قولهم فتنت الفضة فى النار إذا أخلصتها وأصل

الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة مرفوعا ان ملك الموت أرسل الى موسى فقال له أجب ربك وكان ملك الموت يأتي الناس عيانا فصكه ففقأ عينه فرجع الملك الى الله تعالى فقال أرسلتني الى عبد لا يريد الموت وقد فقأ عيني ولولا كرامته عليك لفقأت عينه فرد الله إليه عينه وقال ارجع إلى عبدي فقل له إن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فله بما غطت يده بكل شعرة سنة قال ثم مه قال ثم تموت قال فالآن فسأل الله أن يدنيه من الأرض المقدسة رمية بحجر قال ﷺ لو كنت ثم لأريتكم قبره إلى جانب الطريق تحت الكثيب الأحمر فشمه شمة فقبض روحه وكان يأتي الناس خفية بعد ذلك وروى أنه أتاه بتفاحة من الجنة فشمها فمات قال ابن خزيمة أنكر بعض المبتدعة هذا الحديث وقالوا إن عرفه فقد استخف به وإن لم يعرفه فكيف لم يقتص له منه وأجاب أئمتنا بأنه لم يعرفه كما لم يعرف إبراهيم ولوط الملائكة إذ جاؤهما فى صورة الآدميين ولو عرفهم إبراهيم لما قدم إليهم المأكول ولو عرفهم لوط لما خاف عليهم من قومه وإنما لطمه لأنه ظن أنه رجل أتاه يريد قتله فدافعه عن نفسه فأدت المدافعة إلى فقأ العين ويجوز أن يدفع الانسان عن نفسه وأن أدت المدافعة إلى القتل فكيف يفقأ العين وأما قوله أجب ربك فلا يعرفه بمجرده أنه ملك لاسيما والملك لم يخيره وقد ثبت أنه لا يقبض نبي حتى يخير والظاهر أن موسى كان عالما بذلك ثم لما رد الله عين ملك الموت وجاءه ثانياً مخيراً على عادة الله مع أنبيائه عرف برد العين والتخيير أنه ملك الموت فاستسلم وأما أنه لما لم يعرفه فلم يقتص له منه فلأن موسى مدافع عن نفسه كما مر ومن أين لذلك المبتدع مشروعية القصاص من موسى فلم يقتص منه (كعدم) أى كاستحالة عدم (التبليغ) لشيء مما أمروا بتبليغه عمداً أو نسيانا (ياذكي) تتميم للبيت وفى التنزيل ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من الآية قال البيضاوى معناه وإن لم تبلغ جميعه كما أمرتك فما أديت شيئاً من الرسالة لأن كتمان بعضها يضيع ما أدى منها كترك بعض

الفتنة الاختبار إلا انه استعمل فى عرف الشرع فى اختبار يؤدى الى مايكره (قوله) وأجاب أئمتنا الخ هذا الجواب لأبي عبدالله المازرى قال فى الشفا وهو أسد الأجوبة وتأوله ابن عائشة وغيره على صكه ولطمه بالحجة وفقء عين حجته وهو وان كان مستعملا فى اللغة إلا أنه بعيد وينافيه قوله فى الحديث فرد الله عليه عينيه فتحتاج الى تأويل أيضا ه بخ (قوله) بذلك أى بأنه لا يقبض نبى حتى يخير فلذلك لما لم يخيره ملك الموت صكه فلما جاءه ثانيا وخيره انقاد واستسلم هذا معنى كلام ش وليس فى الحديث الذى ذكره ش أنه لابد من سبق العلم بذلك التخيير بزمن طويل وكلام المحشى هنا غير ظاهر قال ظم رحمه الله تعالى : كعدم التبليغ ياذكي . هذا تفسير للكتمان المستحيل وح فالتقابل بينه وبين التبليغ من تقابل الشيء والمساوى لنقيضه (قوله) يضيع ماأدى منها الخ وذلك لأن الرسالة اسم للهيئة المجتمعة من الأحكام لا لبعضها فكأنه قيل إن انتفى جزء من الهيئة الاجتماعية فقد انتفت بتمامها إذ الكل

أر كان الصلاة فان غرض الدعوة ينتقض به أو فكأنك ما بلغت منها شيئاً كقوله فكأنما قتل الناس جميعاً من حيث إن كتمان البعض والكل سواء فى الشناعة واستجلاب العقاب وعن النبى ﷺ بعثنى الله برسالاته فضقت بها ذرعا فأوحى الله لى إن لم تبلغ رسالاتى عذبتك وضمن لى العصمة فقويت ھ قال الأسيوطى فى حواشيه اخرجه إسحاق بن راهويه من مسند ابى هريرة وابو الشيخ عن الحسن مرسلا ثم قال البيضاوى وظاهر الآية يوجب تبليغ ما انزل ولعل المراد مايتعلق بمصالح العباد وقصد بانزاله اطلاعهم عليه فان من الاسرار الالهية مايحرم افشاؤه ھ ويؤيده مافى حديث ابن عباس فى الاسراء عند ابن سبع فى شفاء الصدور أن النبى ﷺ قال وعلمنى يعنى الله تعالى ليلة المعراج علوما شتى فعلم اخذ على كتمانه إذ علم انه لا يقدر على حمله احد غيرى وعلم خيرنى فيه وعلم امرنى بتبليغه إلى الخاص والعام من امتى ھ بخ ومن المخير فيه ماهم أن يكتبه ﷺ لهم فى مرض موته فحال بينه وبين ذلك تنازعهم واختلافهم عنده فلم يكتبه كما فى الصحيح إذ لو كان مما يجب تبليغه ما تركه لاختلافهم وقد عاش بعد ذلك اياما ولو كان مما يمتنع افشاؤه ماهم بكتبه لهم (يجوز فى حقهم) عليهم الصلاة والسلام (كل عرض) حال بشرى (ليس مؤد لنقص) فى مراتبهم العلية (كالمرض) والجوع والفقر ظاهرا مع الغنى بالله باطنا والأكل والشرب والنكاح والنسيان فى

ينعدم بانعدام جزئه وح فلم يتحد الشرط والجواب حتى يحتاج إلى تأويل وذلك انهم قالوا انه قد اتحد الشرط والجواب لأن المتبادر أن المعنى وان لم تبلغ ماأنزل اليك وهو الرسالة فما بلغت رسالاته وهذا لافائدة فيه وأجيب أيضا بأن المعنى وإن لم تبلغ بعض ماأمرت بتبليغه من الرسالة فحكمك حكم من لم يبلغ شيئا منها فى استحقاق العقاب وهذا الجواب هو الثانى عند البيضاوى وكما فى ش (قوله) ومن المخير فيه ماهم الخ قد اختلف العلماء فيما أراد أن يكتب فقيل ترتيب الخلفاء وقيل غير ذلك قال فى الابريز وتكلمت معه رضى الله عنه يعنى شيخه فى برهان القطع والتطبيق فسمعت منه أسرارا لم يذكرها علماء الكلام ثم علمنى توحيد الصوفية العارفين وقال هذا الذى كانت عليه الصحابة فقلت ياسيدى لو علم الناس هذا الحق فى التوحيد ما افترقت الأمة الى ثلاث وسبعين فرقة فقال نعم وهو الذى اراد النبى ﷺ ان يكتب عند موته حتى لا تضل امته ھ قال ظم رحمه الله تعالى ويجوز فى حقهم كل عرض البيت) لما تكلم على الواجب فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام والمستحيل شرع يتكلم على الجائز فى حقهم وآخره لأنه كالمركب من الواجب والمستحيل وفى بمعنى على وحق بمعنى الذات اى على ذاتهم والضمير للرسل ومثلهم الأنبياء فى هذا (قوله) بشرى الخ اشار الى ان المراد بالعرض هنا الأوصاف الحادثة التى تعرض للبشر فقوله كالمرض اى غير المنفر فهو مثال للعرض البشرى الذى لا يؤدى الى نقص واما العرض المنفر كالجنون والجذام والبرص والعمى فيستحيل فى حقهم كما فى ش (قوله) والجوع والفقر أى اختيارا

غير ما أمروا بتبليغه أو فيه بعد التبليغ وفى العبادات بشرط التنبيه على الفور وقيل يجوز تأخيره مدة الحياة وقيل يمتنع النسيان فيها وما ورد مؤول ويجوز النوم . لكن لا يستولى على قلوبهم ولا ينافيه

منهم مع قدرتهم على دفع ذلك عن أنفسهم ولما نهى ﷺ عن الوصال فى الصوم قيل له انك تواصل فقال انى لست كأحدكم انى ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى أى يعطينى قوة الطاعم والشارب قال تاج الدين السبكى جوعه صلى الله عليه وسلم كان اختياريا لأنه كان يقدر على دفعه اما بأن تنصرف عنه شهوة الطعام والشراب مع بقاء القوة واما بتغذية الله له المغنية عن الطعام والشراب واما بتناول الغذاء هـ وقال الشيخ زروق فى بعض شروحه على الحكم العارف تارة يغلب عليه الغنى بالله فتظهر عليه آثار العناية وتارة يظهر عليه الفقر الى الله تعالى فيلزم الرعاية فحين غلب الغنى بالله على حبيب الله اطعم الفا من صاع وحين غلب الفقر إلى الله تعالى شد الحجر على بطنه من الجوع هـ (قوله) والأكل والشرب اى فهما من ضروريات الذات الترابية ولا يكفيها ذوق الأنوار كما فى الابريز قال الشيخ سيدى عبد العزيز ولو قدرنا ان رجلا عمد الى نبى فمنعه الطعام والشراب لمات ذلك النبى ولهذا ترى الانبياء عليهم الصلاة والسلام يأكلون ويشربون ويجوعون ويشبعون هـ (قوله) والنكاح المراد به هنا الجماع بدليل انه لم يذكر التسرى مع أنه جائز لهم بل وقع وبالجماع عبر فى الجوهرة حيث قال :

وجائز فى حقهم كالأكل وكالجماع للنسا فى الحل

(قوله) والنسيان الخ حاصله أن النسيان يمتنع فى البلاغيات قبل تبليغها قولية كانت أو فعلية فالقولية كالجنة أعدت للمتقين والفعلية كصلاة الضحى مثلا إذا أمرهم الله تعالى بفعلها ليقتدى بهم فلا يجوز نسيان كل منهما قبل تبليغ الأولى بالقول والثانية بالفعل وأما بعد التبليغ فيجوز نسيان ما ذكر من الله تعالى لا من الشيطان إذ لا سبيل له عليهم وأما قول يوشع . وما أنسانيه الا الشيطان تواضع منه أو قبل نبوته وعلمه بحال نفسه وإلا فهو من الله تعالى بدليل قول موسى ذلك ما كنا نبغ واذا جاز النسيان فى الأمور البلاغية بعد التبليغ فأحرى غيرها وأما السهو فيمتنع عليهم فى الاخبار البلاغية وغيرها كقام زيد وجائز عليهم فى الأفعال البلاغية كالسهو فى الصلاة للتشريع والفرق بين النسيان والسهو أن الأول يقال لزوال الشىء من القوة المدركة والحافظة والثانى لزواله من الأولى فقط مع بقائه فى الثانية وإن شئت قلت النسيان هو مخالفة الصواب بدون رجوع فان رجع فهو سهو وظاهر كلام ش أنه لا فرق بينهما وذكر فى العبادات أقوالا ثلاثة وأصل ما ذكر للسيوطى فى حاشيته على مسلم على حديث إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى ونصه استدل به الجمهور على جواز النسيان عليه فى الأفعال البلاغية والعبادات ومنعته طائفة وتأولت الحديث ونحوه وعلى الأول قال الأكثر شرطه تنبيهه ﷺ على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه تاخير وجوزت طائفة تاخيره مدة حياته واختاره إمام الحرمين أما الأقوال البلاغية فالسهو ممتنع فيها إجماعا وأما

نومه ﷺ عن صلاة الصبح كسائر الصحب فى قضية الوادى حتى ضربتهم الشمس فى جباهم كما فى الصحيح لأن طلوع الفجر من مدركات العين لا القلب وقد قال إن عينى تنامان ولا ينام قلبى وقيل خرج ث هذه المرة عن عادته فنام قلبه لما أراد الله تعالى من بيان سنة النائم عن الصلاة كما قال فلو

الأمور العادية والدينية فالراجح جواز السهو فى الأفعال فيها دون الأقوال ه نقله جس وتقدم بعض الكلام فى هذه المسالة وانظر الشفا إن شئت (قوله) ولكن لا يستولى الخ وكذلك يقال فى السهو وغيره من الأمور الجائزة عليهم وبالجملة فيجوز على ظواهرهم مايجوز على البشر مما لا يؤدى الى نقص وأما بواطنهم فمنزهة عن ذلك متعلقة بربهم وفى المتن للشعرانى كان معروف الكرخى يقول لى ثلاثون سنة فى حضرة الله تعالى ماخرجت عنها فانا أكلم الله والناس يظنون انى أكلمهم ه فاذا كان هذا حال الاتباع فما ظنك بالأنبياء خصوصا رئيسهم (قوله) فى قضية الوادى وهو موضع بجوار مكة روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ حين قفل من خيبر سار ليلة حتى إذا أدركه الكرى أى النوم عرس ونام هو وأصحابه فلم يستيقظ أحد حتى ضربتهم الشمس فكان صلى الله عليه وسلم أولهم استيقاظا فقال اقتدوا يعنى سوقوا رحالكم فاقتدوا رحالهم شيئا ثم توضأ ﷺ وأمر بلالا فاقام الصلاة فصلى بهم الصبح (قوله) من مدركات العين اى العين ح نائمة والى هذ الجواب اشار فى الشفا بقوله وقيل لا ينام قلبه من اجل انه يوحى اليه فى النوم وليس فى قصة الوادى إلا نوم عينيه عن رؤية الشمس وليس هذا من فعل القلب ه وقوله وقد قال الخ استدلال على ان قلبه ﷺ لا ينام قال النووى وهو من خصائص الأنبياء (قوله) وقيل خرج الخ هذا الجواب صدر به فى الشفا قال ويصححه قوله فى هذا الحديث بنفسه ان الله قبض ارواحنا وقول بلال فيه ماألقيت على نومة قط مثلها ولكن هذا إنما يكون منه لأمر يريده الله تعالى من إثبات حكم وتأسيس سنة وإظهار شرع كما قال فى الحديث الآخر ولو شاء الله لا يقظنا ولكن أراد أن تكون سنة من بعدكم ه ومال إلى هذا الجواب الشيخ الأمير على الجوهرة قال بعد ذكر الجواب الأول عند ش مانصه هكذا قالوا ولا مانع من أن الله تعالى قد يأخذ بقلوبهم لحكمة كالتشريع ويؤيده قول بلال يارسول الله أخذ بقلبى الذى أخذ بقلبك ه بخ وبه تعلم مافى قول المحشى أن الشيخ الأمير صوب الجواب الأول وقال فى الثانى ليس بصواب وحاصل هذا القول أنه ﷺ كان له حالان فى النوم احدهما أنه كان تنام عينه ولا ينام قلبه وهو الغالب الثانى أنه ينام قلبه أيضا وهو نادر فصادفت هذه القضية الحال الثانى قاله ابن سلطان ولا يلزم أن يكون فى هذه الحالة نائم القلب عن الله بالكلية بل غافل عن شىء لاشتغاله بشىء آخر قال العارف بالله سيدى احمد التجانى رضى الله عنه إن للأكابر صدمات من قوة التجلى بسطوة جلاله تعالى فربما أفرطت بهم تلك الصدمة عن النظر فى تلك الطاعة التى هو فيها لقوة التجلى لأن المطلوب منهم فى الحضرة مراعاة حقوق الأوقات فى كل آن وقد تقع لهم لمات من قوة التجلى فتؤثر فيهم غفلة عن الطاعة

شاء الله لايقظنا ولكن أراد أن تكون سنة لمن بعدكم وفى الآثار أنه كان محروساً من الحدث فى نومه حاضر القلب كما هو فى يقظته وهو صريح فى عدم وقوع الاحتلام له واختلف فى الجواز وصوب القول بالمنع وفى قوله عرض رد على النصارى فى وصفهم ببعض الصفات القديمة كالعلم القديم وفى قولنا بشرى رد على الجملة فى قولهم لان البشرية تنافى الرسالة وأنه لا يليق بها إلا الصفات الملكية حتى

التى تأتى بعدفيمضى وقتها وهم ذاهلون عنها ه بخ وتقدم نحوه عن سيدى عبدالعزيز الدباغ رضى الله عنه (قوله) انه كان محروساً من الحدث الخ ويؤيده حديث صلاته ﷺ بعدم النوم من غير وضوء وجوابه بقوله ان عينى تنامان ولا ينام قلبى وقد عد من خصائصه كون وضوئه لا ينقض بالنوم (قوله) وصوب القول بالمنع ممن صوبه ع والنووى قال البيجورى على الجوهرة ولا يجوز عليهم الاحتلام كما صححه النووى لأنه من الشيطان وقد ورد مااحتلم نبي قط نعم ان كان مجرد فيضاء ماءمن غير تلاعب الشيطان فلا مانع منه ه (فائدة) قال كانت من معجزاته ﷺ ان من كتب هذه الأمور العشرة ووضعها فى بيت لم يحترق ومن طرحها على النار خمدت باذن الله تعالى الأولى ماوقع ظله ﷺ على الارض الثانية ماظهر بوله على الأرض الثالثة لم يقع عليه الذباب الرابعة لم يحتلم الخامسة لم يتثاوب السادسة لم تهرب منه دابة ركبها السابعة ولد مختونا الثامنة تنام عينه ولا ينام قلبه التاسعة ينظر من ورائه كما ينظر أمامه العاشرة إذا جلس مع قوم كانت كتفاه أعلى منهم ه ونظمها بعضهم بقوله :

خص نبينا بعشرة خصال ... لم يحتلم قط ولا له ظلال
والأرض مايخرج منه تبتلع ... كذلك الذباب عنه ممتنع
تنام عينه وقلب لاينام ... يرى من خلفه يرى كما يرى أمام
لم يتثاوب قط وهى السابعة ... ولد مختونا اليها تابعة
تعرفه الدواب حين يركب ... تأتى اليه سرعة لاتهرب
يعلوا جلوسه جلوس الجلسا ... صلى عليه الله صبحا ومسا

لكنه قد شاركه فى بعضها غيره من الأنبياء كعدم الاحتلام وعدم نوم القلب وعدم التثاوب وعدم الارث والولادة مختونا (قوله) كالعلم الخ أى جعلوا صفة العلم القديم قائمة بجسد عيسى وجعلوه لذلك إلها على خبط لهم شديد وتخليط عظيم لا يقوله عاقل وافترقوا على ثلاث فرق نسطورية ويعقوبية وملكانية ولكل فرقة اعتقاد شنيع (قوله) فى قولهم ان البشرية الخ قال ع مانصه فى تفسير ابن عرفة لقوله تعالى بشر مثلكم مذهب أهل السنة أن الأنبياء متماثلون لسائر الخلق فى الخلقة الجسمية ومذهب الحكماء انهم اختصوا بطبيعة مزاجية ه هذا وفى المقصد الأسنى فى شرح إسمه تعالى الباعث أن خاصية الولاية نشأة زائدة على سائر الأطوار العقلية التى يشترك فيها سائر الناس وخاصية النبوة نشأة زائدة على

قالوا أبشر يهدوننا · إن أنتم إلا بشر مثلنا · مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق ولا شبهة لما توهموه وفى كون الرسل بشراً رحمة ولطف عظيم بالأمم المرسل إليهم ليسهل بسبب الموافقة النوعية تلقيهم عنهم وتأتى مخالطتهم وحفظ أقوالهم وأفعالهم ليقتدى بهم فيفاز بالسعادة ولذاقال تعالى لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم وفى قوله ليس مؤديا لنقص رد على اليهود وجهلة المؤرخين والمفسرين فى تجويز بعض النقائص فى خلقه أوغيرها فقد آذت بنو إسرائيل موسى إذ كانوا يجتمعون فى الغسل ينظر بعضهم إلى سوءة بعض وكان موسى عليه السلام حيياً لا يرى من جسده شيء فكان يغتسل وحده فقالوا مايتستر هذا التستر إلا من عجب بجلده أما برص وأما أدرة وأما آفة فخلا يوماً يغتسل ووضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فجمح فى أثره يقول ثوبى حجر ثوبى حجر حتى انتهى لملأ من بنى إسرائيل عريانا فرأوه أحسن ماخلق الله فقالوا والله مابه من بأس فقام الحجر فطفق به ضربا ففيه أثر الضرب ست أو سبع ندبات كما فى الصحيح فبراه الله مما قالوا كما فى التنزيل ولم يروا عورته على الصحيح ولكن رأوه مؤتزراً مبتل الازار والادرة اى انتفاخ الخصيتين تظهر من تحت الأزار المبتل بالماء فلما لم يروا شيئاً علموا أنه غير آدر وراوا بقية جسده صافياً . فالواجب كونهم عليهم الصلاة والسلام على أكمل الأحوال خلقا وخلقا وأحوالا وافعالا يستحيل أن يلحقهم نقص من جهة الخلقة كالأنوثة والصمم لأنه لا معنى للنبوة إلا الوحى

خاصية الولاية وهو نوع من البعث والله تعالى باعث الرسل كما هو الباعث يوم النشور وكما يعسر على ابن المهد فهم حقيقة العقل فكذلك يعسر فهم طور الولاية والنبوة فى طور العقل فان الولاية طور كمال وراء نشأة العقل كما أن العقل وراء نشأة الحواس ه وإن أردت استيفاءه فعليك به وعلى كل حال فالبشرية لا تنافى الرسالة والنبوة والولاية غايته انه بشر خصه الله تعالى بمزيد كمال فيجوز عليهم مايجوز على البشر مما لا يخل بمرتبتهم (قوله) ولاشبهة الخ وقد رد الله عليهم هذه الشبهة بقوله وماأرسلناقبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون فى الأسواق وانظر إلى حمقهم وعنادهم حيث رضوا بكون الاله حجرا ولم يرضوا بكون الرسل بشرا (قوله) من أنفسهم أى بضم الفاء وقرىء بفتحها أى أشرفهم والمراد هنا نبينا محمد ﷺ ويقاس عليه غيره (قوله) فجمح أى أسرع ومنه قوله تعالى وهم يجمحون (قوله) كالانوثة جزم هنا باشتراط الذكورة فى النبى وهو الصواب خلافا لما مر له فى تعريف النبى والرسول من ذكر الخلاف ثم ان ماذكره ش هنا شروط للنبوة قال السعد فى شرح النسفية النبوة مشروطة بالذكورة وكمال العقل وقوة الرأى والسلامة عن المنفرات كزنا الآباء وعهر الأمهات والفظاظة ومثل البرص والجذام والحرف الدنيئة وكل مايخل بالمروءة وحكمة البعثة ونحو ذلك ه وأشار له سيدى العربى الفاسى فى مراصده بقوله :

فكيف تعطل حاسته ويسد بابه هذا لا يعقل والبكم لأنه مانع من التبليغ والعمى على الصحيح قبل ولم يعم نبي قط وما ذكر عن شعيب لم يثبت وأما يعقوب فانما حصل له ضعف فى نور بصره ثم زال وقيل غير ذلك مع الاتفاق على عدم استمرار ذلك العارض ويستحيل أيضا أن يلحقهم نقص من جهة

وللنبي تشترط الذكورة ‏ ‏ وقوة الرأى وعقل كملا
وشرف فى قومه ماجهلا ‏ ‏ مع السلامة من المنفر
كرمى الآباء بوصف العهر ‏ ‏ وكالفظاظة وكالجذام
وحرفة كحرفة الحجام ‏ ‏ وكل مايخل بالمروءة
مجانب لرتبة النبوءة

قال ابن الهمام فى المسايرة وخالف بعض أهل الظواهر والحديث فى الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام وفى كلامهم مايشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها وعلى هذا لا يبعد ماذهبوا اليه من نفى اشتراط الذكورة فيمن هو نبى غير رسول الله لأن اشتراط الذكورة لكون أمر الرسالة مبنيا على الاشتهار والاعلان والتردد إلى المجامع للدعوة والنسوة مبنى مالهن على التستر والقرار فى البيوت وأما على ماذكره المحققون من أن النبي انسان بعثه الله لتبليغ ماأوحى وكذا الرسول فلا فرق أى بينهما بل بمعنى واحد بزيادة من الكمال قال الشيخ زين الدين قاسم فى حاشيته على المسايرة مانصه قال الامام جلال الدين جار الله اتفق أهل السنة والجماعة أن الذكورة شرط النبوة خلافا للأشعرى واحتجوا بأن من شرط النبوة كمال العقل والدين وهما معدومان فى النساء لقوله ﷺ هن ناقصات عقل ودين وبقوله تعالى . وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا يوحى اليهم ويقول على رضى الله عنه لو كانت الخلافة تصلح لامرأة لكانت عائشة رضى الله عنها تستحق الخلافة وقال الصابونى الصحيح ماذهبنا اليه لأن النبوة والرسالة تقتضى الاشتهار بالدعوة وإظهار المعجزة ولزوم الاقتداء والانوثة توجب الستر وبينهما تناف ولأن النساء لا يصلحن للامارة والسلطنة والقضاء واقامة الصلاة بالاجماع وهذه الاحكام من فروع النبوة والرسالة فلأن لا يصلحن لأصل النبوة كان أولى واحتج الأشعرى بقوله تعالى واذكر فى الكتاب مريم لأنه تعالى ذكرها فى عدد الأنبياء وأرسل اليها جبريل قال تعالى وأرسلنا اليها روحنا وقال تعالى إنما أنا رسول ربك والجواب أن هذا لا يستلزم المطلوب قطعا هـ وتقدم قول سيدى عبد العزيز الدباغ إن الله تعالى لم يجعل النبوة فى جنس النساء (قوله) فكيف تعطل حاسته الخ نحو هذا يقال فى الأمم المرسل اليهم فانه لو فرضنا أنه لا سمع لهم بالكلية لتعطلت الرسالة اليهم وهذه الفضيلة كافية فى تفضيل السمع على البصر كما مر عن سيدى عبد العزيز الدباغ (قوله) حصل له ضعف أى من كثرة بكائه على يوسف ولذا لما جاءه البشير بالقميص

الخلق بالضم كالجبن وللبخل والخور وهو الضعف والفهاهة وهى ضد الفصاحة والغلظة والبله والفظاظة فيجب لهم كمال الذكاء والفطنة وكذا يستحيل أيضا فى حقهم الأحوال الدنية المخلة بحكمة البعثة كالجنون والبرص والجذام ولم يكن داء ايوب جذاما بل روى انه اول من اصابه الجدرى وكدناءة

عاد بصره (قوله) والخور هو بفتحتين ضعف فى العقل تقول خار الرجل يخور خوراً ورجل خوار بالتشديد والجمع خور بوزن طور قاله فى المختار (قوله) والبله ويقال فيه أيضا البلاهة وهى ضد الفطانة وقوله الفظاظة هى غلظة القلب وعدم لين الجانب ومنه قوله تعالى . ولو كنت فظا غليظ القلب (قوله) كمال الذكاء أى ولو فى حال الصبا كما علم من حال نبينا ﷺ وغيره وإن كانت العادة أن كمال العقل يكون عند بلوغ الأشد فى الأربعين سنة قال الشيخ عبد السلام فى شرح الجوهرة واختلفوا فى اشتراط البلوغ يعنى فى وقت النبوة مع اتفاقهم على جواز أن يبعث الله نبيا صغيراً لكنهم اختلفوا فى الوقوع وعدمه فذهب إلى الأول الفخر الرازى مستنداً لآيتى عيسى ويحيى ومنعه ابن العربى وآخرون وتأولوا الآيتين مع أنهما أخبار عما سيجب لهما حصوله لا عما حصل بالفعل ه وقال البيجورى فى أول حاشيته عليها إنما كان الارسال على رأس الأربعين لأنه العادة المستمرة فى معظم الأنبياء أو جميعهم وجزم كثيرون بالثانى وإنما استدلوا بالعادة دون حديث مانبا نبى إلا على رأس الأربعين لعد ابن الجوزى له فى الموضوعات وذكر الشيخ الأمير الشيخ الشنوانى أن الحق أن هذا السن غالب فقط وإلا فقد نبىء عيسى ورفع إلى السماء قبله وكان عمره ثلاثا وثلاثين سنة ونبىء يحيى صبيا بناء على أن الحكم الذى أوتيه صبيا النبوة لكن ذكروا فى حواشى التفسير نقلا عن المواهب أن هذا خلاف التحقيق والصحيح أن عيسى مارفع إلا بعد مضى ثمانين سنة وبعد نزوله يعيش أربعين سنة والمراد بالحكم الذى أوتى يحيى العلم والمعرفة لا النبوة وقول عيسى وجعلنى نبيا أى فى علمه وهو من التعبير بالماضى عن المستقبل ووقع فى كلام سيدى على الخواص أن النبى نبى من صغره ولعله أراد الكمال والتهيء كما ذكره الشيخ الأمير والله أعلم ه (قوله) ولم يكن داء أيوب جذاما خلافا لما يعتقده بعض العوام وربما قالوا إنه كان يتناثر الدود منه فيرده إلى جسده رضى بقضاء الله فكان حالهم كحال من بنى قصراً وهدم مصراً وما يذكره بعض المفسرين ممن ينقل الاسرائيليات من الحكايات المنفرة فباطل ولم يصح فى أمره إلا ما أخبر الله به فى كتابه فى آيتين الأولى قوله تعالى وأيوب إذ نادى ربه الآية والثانية قوله تعالى واذكر عبدنا أيوب وأما النبى ﷺ فلم يصح عنه أنه ذكره الا فى قوله بينا أيوب يغتسل إذ خر عليه جراد من ذهب الحديث قاله سيدى محمد بن عبد القادر الفاسى فى جواب له وفى الابريز عن سيدى عبد العزيز أن الضر الذى مسه هو ضر الالتفات إلى غير الله تعالى وهو أعظم ضر عند العارفين وهو الذى سال أيوب ربه أن يرفعه عنه لا مرض بدنه لأنه يقربه من الله تعالى بخلاف ضر الالتفات الى غيره ولو لحظة وأما المرض الذى

الآباء وعهر الأمهات والحرف الدنية كالحجامة ومالايخل بالمروءة كالأكل على الطريق وكذا يستحيل عليهم كل فعل محرم اومكروه كما مر ثم شرع فى براهين وجوب الصفات الثلاث لهم فقال .

لو لم يكونوا صادقين للزم ان يكذب الاله فى تصديقهم

بما خلقه على أيديهم من المعجزات : إذ معجزاتهم كقوله . سبحانه وقد برأى صدق فى جميع أخباره أو فى تصديقهم (صدق هذا العبد) أى الرسول المتحدى بالمعجزة التى ظهرت على يده على وفق تحديه

يذكر المفسرون والمؤرخون فلم يكن ومدة مرضه شهران وأيام ه ولعل هذا الالتفات لمقام من مقامات المشاهدة والله أعلم (قوله) كالحجامة أى لأن صاحبها ممتهن عند الناس ومحل الأقذار والأوساخ وهم منزهون عن ذلك فالظم رحمه الله ، تعالى لو لم يكونوا صادقين الخ هذا اشارة الى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية استثنى رفع التالى فأنتج رفع المقدم جريا على عادته من الاستدلال على الشىء بابطال نقيضه وتقرير القياس أن تقول لو لم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم صدقهم وإذا بطل ثبت نقيضه وهو صدقهم ثم إن هذا الدليل انما يدل على صدقهم فى دعوى الرسالة وفى الأحكام الشرعية لأن ذلك هو الذى بلغوه عن الله تعالى ولايدل على صدقهم فى غير ذلك كقام زيد وقعد عمرو ولكن يدل عليه دليل الأمانة لأنه داخل فيها وتقدم أنه لو التفت لعموم الأمانة لتضمنت جميع مابعدها وعلم من هذا أن أقسام الصدق ثلاثة والمقصود هنا الأولان وأما الثالث فهو داخل فى الأمانة قوله وقد صدقهم الخ هذا بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى الشرطية وحاصله ان الله تعالى صدقهم بالمعجزة ومعلوم أن تصديق الكاذب كذب فتعين أنهم لو لم يصدقوا بأن كذبوا للزم الكذب فى خبره تعالى وهذه الملازمة إنما تتم على قول جمهور أهل السنة أنه لاواسطة بين الصدق والكذب كامر وأما على القول بالواسطة فلا تتم لأنه على تقدير أن يكون خبر الرسول موافقا للواقع دون الاعتقاد يصدق عليه انه لم يصدق لكن لا يلزم كذب فى خبره تعالى لأن تصديق الله لهم إنما هو باعتبار الواقع فقول ظم لو لم يكونوا صادقين أى بأن كذبوا وقالوا مالا يوافق الواقع وافق الاعتقاد أم لا قاله السكتانى وتبعه جماعة قال الانبابى فى تقريراته على البيجورى قال بعض مشايخنا وفيه ان التصديق هو النسبة إلى الصدق وحيث اعتبر فى التصديق الاعتقاد على هذا القول كان معنى صدق عبدى فيما يبلغ عنى وافق خبره الواقع والاعتقاد فى كل مايبلغ عنى والفرض أنه خالف الاعتقاد فيلزم كذب المصدق وهو الله تعالى لأنه لايعتبر فى صدقه اعتقاد لتنزهه عنه فالاختلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى تفسير الصدق والكذب إنما هو بالنسبة إلى الحادث فالملازمة صحيحة على كل حال نعم ينبغى حمل الكلام على مذهب أهل السنة لانه المذهب المنصور تأمل ه (قوله) فى جميع أخباره هذا أولى من جهة العموم والثانى أنسب بالمقام

(فى كل خبر) يبلغه عنى فلو كان الرسل عليهم الصلاة والسلام كاذبين وقد صدقهم الله بالمعجزات وتصديق الكاذب كذب لزم كذبه تعالى وهو فى حقه محال إذ خبره على وفق علمه الواجب مطابقته للواقع فيكون خبره مطابقاً لامحالة وإذا بطل كون خبره كاذبا وجب أن يكون كلامنا فى الكلام النفسى لا فى الألفاظ لاستحالة اتصاف البارى بها والعالم بالشىء يستحيل أن يخبر المحل الذى قام به العلم منه بالكذب غايته أنه يجد فى نفسه تقدير الكذب لا الكذب وتحقيقه أنه إذا علم أحد النقيضين لايمكن أن يكون متكلماً فى نفسه بالنقيض الآخر على معنى التصديق به ومالم يحصل تصديق وحكم لم يحصل أخبار فلا يكون مخبراً فى نفسه بنقيض معلومه وهو مطلوبنا وإنما نجد فى أنفسنا تصورنا لذلك النقيض والتصور لا يستلزم التصديق والشاهد سلم للغائب فيما أريد فهمه فعلم أنه تعالى لا يكون مخبراً بنقيض معلومه وأيضاً كل عالم يصح أن يخبر على وفق علمه وما يصح فى حقه جل وعلا يجب له إذ لا يتصف بجائز لأن الجائز حادث فخبره على وفق علمه واجب له وهو الصدق وأيضاً لو قبل الكذب لوجب له كما مر فلا يتصف بالصدق وهو استحالة لما علمت صحته وجوازه وهو من قلب

(قوله) وهو فى حقه محال هذا إشارة إلى الاستثنائية القائلة لكن الكذب فى حقه تعالى باطل وقوله اذ خبره الخ إشارة الى دليلها وحاصله أن خبره تعالى على وفق علمه فلا يكون إلا حقا والمراد بخبره تعالى الحكمى لا الحقيقى لأن المعجزة فى قوة قول الله صدق عبدى كما قال ظم ثم ان لزوم الكذب فى خبره تعالى اذا لم يصدقوا مبنى على القول بأن المعجزة خبر فى المعنى وهو ظاهر كلامهم أو صريحه وأما على القول بأن مدلولها إنشاء تقديره بلغ رسالتى فلا يلزم الكذب فى خبره تعالى على تقدير عدم الرسالة فى نفس الأمر لأن الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب واللازم على هذا القول وجود الدليل وهو المعجزة بدون المدلول وهو صدق الرسول وذلك باطل أيضا (قوله) فان قيل لا يجب الخ هذا اعتراض على دليل الاستثنائية وهو قولنا إذ خبره على وفق علمه الخ ذكره سى فى كبراه ونصه فان قلت وجدنا العالم منا بالشىء يخبر عن ذلك الشىء بالكذب قلنا كلامنا فى الخبر النفسى لا فى الألفاظ لاستحالة اتصاف البارى بها والعالم منا بالشىء يستحيل أن يخبر الجزء من قلبه الذى قام به العلم بخبر كذب غايته أن يجد فى نفسه تقدير الكذب لا الكذب وأيضا لو اتصف البارى بالكذب ولا تكون صفته الا قديمة لاستحال اتصافه بالصدق مع صحة اتصافه به ففيه استحالة ما علمت صحته ه وبذكر عبارة سى تعلم ما فى كلام المحشى رحمه الله تعالى من الخبط والتكلف من غير حاجة له حيث قال ان المحل يتعين رفعه على أنه فاعل بيخبر والمفعول محذوف وحمل الاخبار على التصديق وليس بلازم بل المراد حقيقته إلا أنه معه إذعان وقبول الذى هو التصديق لأن الاخبار النفسى لا يكون الا مع التصديق لأن النفس لا تتحدث فى الشىء الذى علمته إلا بالصدق كما قرره ش (قوله) كلامنا أى فى قولنا كلامه تعالى على وفق

الحقائق المحال وأيضاً الكذب نقص وهو على الله محال والاعجاز لغة جعل الغير عاجزاً أو تصييره كذلك والمعجز المصير غيره عاجزاً ثم استعمل الاعجاز فى الشرع فى اظهار عجز المرسل إليهم عن المعارضة ثم فى اظهار صدق الرسول فى دعواه مجازاً واستعملت المعجزة فيما ظهر به عجز المرسل إليهم وتصديق الرسول كاحياء ميت وإعدام جبل وانفجار الماء من بين الأصابع والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى

علمه فيكون صدقاً (قوله لا فى الألفاظ أى القائمة باللسان وقوله والعالم أى منا معاشر الحادثين وقوله أن يخبر الفاعل ضمير يعود على العالم والمحل بالنصب مفعوله ويدل على هذا قول سى أن يخبر الجزء من قلبه الذى قام به العلم وقول ش منه هو قول سى من قلبه فعبارة ش هى عبارة سى بعينها الا انه اختصرها ثم وضحها بعد بقوله وتوضيحه ولا يلزم من نصب المحل على المفعولية كون الاخبار باللسان كما توهم المحشى ولعله لم يتصور كون الانسان يخبر نفسه فى الباطن مع أنه لاغرابة فيه لأنه من قبيل الكلام النفسى الذى أثبته أهل السنة وحاصل هذا السؤال مع جوابه الاول كما فى شرح الكبرى أن الحادث العالم بشىء قد يخبر عنه بالكذب ولا يلزم جهله فليس العلم ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما للجهل وأجيب بمنع أخبار المحل الذى قام به العلم بالكذب وكذب العالم انما هو فى خبر لسانه اللفظى اما كلامه النفس فلا يكون الا موافقا لاعتقاده وغايته مايجده فى نفسه تقديره أخبار بالكذب لاخبر بالكذب والله تعالى يستحيل عليه التركيب حتى يقوم العلم والصدق بمحل والكذب بمحل آخر ويستحيل عليه الوسواس والتقادير الحادثة هـ وهذا مبنى على اثبات الكلام النفسى وهو مذهب أهل السنة لأن الصدق والكذب متنافيان فيه فيلزم أحدهما والكذب محال فلزم الصدق (قوله) والاعجاز الخ لما أراد أن يبين المعجزة وكانت مشتقه من الاعجاز والمشتق منه أصل للمشتق قدم الكلام على الاعجاز الذى هو الأصل وقوله أو تصيره الخ هو من نمط ماقبله وكذا قول بعضهم إثبات العجز فى الغير وقوله والمعجز الخ هذا تعريف لاسم الفاعل المشتق من المصدر ومنه المعجزة فمعناها الاصلى مظهرة عجز الغير ثم نقلت للأمر الخارق وقوله مجازاً يرجع للأمرين معا أى الاستعمال فى اظهار العجز والاستعمال فى اظهار الصدق وهذا الثانى هو المقصود بالذات فاستعمال الاعجاز فيه مجاز مبنى على مجاز لغوى أيضاً والعلاقة فى المجازين اللزوم لاستلزام إثبات العجز اظهاره واستلزام اظهاره اظهار صدق النبى (قوله) واستعملت المعجزة الخ يعنى انها نقلت عن معناها الأصلى المتقدم إلى الأمر الخارق الذى هو سبب فى إظهار العجز وصارت حقيقة عرفية فيما ذكر وقوله وتصديق الرسول من عطف اللازم على الملزوم (قوله) للنقل الخ قال د وإيضاحه أن المؤنث فرع المذكر فجعلت التاء فيه لتدل على الفرعية كذلك المنقول لما كان فرعا عن المنقول عنه جعلت فيه التاء للدلالة على النقل هـ وقال العصام على العقائد الأظهر أن التاء للتأنيث

الأسمية .وقيل للمبالغة كتاء علامة وهي بهذا المعنى هي التي عرفها في جمع الجوامع بقوله أمر خارق للعادة

فان المعجزة آية النبوة أو بينة (قوله) وقيل للمبالغة الخ أي لأنها بالغت في إظهار عجز المرسل اليهم بحيث لم يقدر واحد منهم على المعارضة في إظهار صدق الرسل وقوله كتاء علامة التشبيه في مطلق المبالغة لأن تاء علامة هي لتأكيد المبالغة وأما أصلها فمأخوذ من الصيغة لأن فعال من أمثلة المبالغة فتحصل أن في تاء المعجزة أقوالا ثلاثة ثم إن فائدة المعجزة إظهار صدق الرسول ليهتدى من آمن به وتقوم الحجة على من كفر قال الشعراني في اليواقيت اعلم أن الحق تعالى ما أرسل الرسول الا ليخرج الناس من الظلمات الى النور لأنه ما بعث رسول الا في زمن حيرة وتردد فمن الله عليهم بأن بعث لهم شخصا ذكر أنه جاء من عند الله برسالة يزيل بها حيرتهم فنظروا فرأوا أن الأمر ممكن فلم يعزموا على تكذيبه ولم يروا علامة تدل على صدقه فسألوه هل جئت بعلامة من الله تعالى نعرف بها صدقك فانه لافرق بيننا وبينك الاذاك فجاءهم بالمعجزه فمن الناس من آمن ومنهم كفره وقال السعد في شرح العقائد لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة من الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق خرق العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة وإن كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه هـ (قوله) وهي بهذا المعنى أي المعنى العرفي كما أفصح به السعد في شرح المقاصد حيث قال والمعجزة في العرف أمر الخ فالتعريف الذي عند السبكي أصله للسعد وهو تعريف لها باعتبار شروطها وأما باعتبار حقيقتها فقال في المواقف للعضد هي عبارة عما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله قال والبحث فيها عن أمور ثلاثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة ثم ذكر أوجه ذلك فانظره ان شئت (قوله) خارق للعادة الخ العادة عبارة عن غلبة حصول أمر بين الناس والمعتاد هو الأمر الغالب الحصول بين الناس وخرقها مخالفة حكمها فغلبة أحراق النار لما مسته يقال له عادة وعدم احراقها لشيء مسته خرق لتلك العادة وعدم الطيران في الهواء وعدم المشي على الماء وعدم نبع الماء من بين الأصابع أمر غالب في الناس وحصول المشي على الماء ونحو ذلك خرق لتلك العادة وإنما سمي مخالفة الأمر المعتاد خرقا شبيها له بخرق الثوب المتصل ونحوه قال العلامة العطار قول ص أمر خارق فيه قيد مطوي وهو موافق لدعواه استغنى عن ذكره لدلالة التحدي عليه التزاما فان التحدي طلب المعارضة في شاهد دعواه فلابد أن يكون موافقاً للدعوى فيخرج مالا يكون موافقاً لها كنطق الجماد بأنه كذاب بعد قول مدعي النبوة معجزي أن ينطق هذا الجماد فليس بمعجزة لأنه لم يعلم منه صدقه بل كذبه بخلاف مالو قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه ثم نطق بأنه كذاب فانه معجزة لأن معجزته هي إحياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ماشاء قلت ذكر في الكبرى وشرحها قولين في الصورتين ونصه في الام وخرج بقوله غير مكذب ما إذا قال

مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة والتحدى الدعوى قال فى شرح الصغرى التعبير بأمر دون فعل ليدخل الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار لابراهيم قال المحلى خرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم والخارق من غير تحد وهو كرامة الولى ه وهذا على القول بأن الولى لا يتحدى بالكرامة على دعوى الولاية وأما على جواز تحديه فالتعريف صادق على الكرامة

آية صدق أن ينطق الله يدى فنطقت بتكذيبه وفى تكذيب الميت المتحدى باحيائه قولان للقاضى وإمام الحرمين واختار بعض المتأخرين عدم القدح فى تكذيب اليد وشبهها لعدم التحدى بتصديقها وقال المقترح التحقيق فى هذه المسألة مبنى على تحقيق وجه دلالة المعجزة على الصدق وإنها ليست عقلية وإنما هى مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ارتباطا عاديا ضروريا فليراجع الانسان نفسه فيما يجده من تنزيل هذا الفعل من الله سبحانه منزلة قوله تعالى صدق عبدى فيما بلغ عنى هل يجده ضرورة عند كون الآية الخارقة مكذبة أم لا فان لم يجده علم أن المعجزة المفيدة العلم الضرورى لم تحصل وهذا مأخذ الكلام ه انظر شرح الكبرى ولكن هذا ونحوه مما لا ثمرة له الآن لختم النبوة بسيدنا محمد ﷺ بنص الكتاب والسنة (قوله) مقرونا بالتحدى قال الشيخ زاده فى حواشى البيضاوى التحدى طلب المعارضة من صاحبك باتيانه بمثل مافعلت أنت وهو مشتق من الحداء وهو سوق الابل والغناء لها فان الحاديين يتعارضان فيه ويغنى كل واحد منهما مثل ما أتى به صاحبه ه بخ وقول ش والتحدى الدعوى هو تفسير باللازم إشارة الى أنه يكتفى بدعوى الرسالة تنزيلا لها منزلة التصريح بالتحدى أى طلب الاتيان بالمثل وهو المعنى الحقيقى للتحدى كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقوله مع عدم المعارضة أى عدم القدرة عليها والاتيان بمثل تلك المعجزة (قوله) قال فى شرح الخ ونصه وقولنا أمر أحسن من قول بعضهم فعل لأن الأمر يتناول الفعل الخ قال وفيه أن تعبيره بأحسن يقتضى أن التعبير بالفعل حسن مع أن التعريف به يكون غير جامع وأجيب بأن المراد بعدم الاحراق صيرورة النار بردا وسلاما أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق وذلك فعل لا عدم فعل وكذا يقال فى كل ماهو من هذا القبيل وح يكون التعريف جامعا لكن التعريف بما لا يحتاج الى تأويل اولى ه بخ يعنى وهذا وجه تعبير سى باحسن وقد عبر فى الكبرى بفعل ثم التعريف المذكور يشمل أيضا ماتعلق به القدرة الحادثة على سبيل خرق العادة كالطيران فى الجو والمشى على الماء ومالا تتعلق به كاحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع وذكر ابن ذهان فى شرح الارشاد قولين فى اشتراط أن لا تكون المعجزة مكتسبة وعدم اشتراط ذلك انظر الكبرى (قوله) خرج به غير الخارق الخ يشمل المعتاد والقديم وقد مثل للأول ومثال الثانى أن يقول آية صدقى كون المولى متصفا بصفات الاختراع فلا يكون هذا معجزة لأن هذا لا يختص به مدعى الرسالة عن غيره فلا يدل على صدقه (قوله) لا يتحدى بالكرامة قال فى شرح الكبرى ومن أئمتنا

وقد ذكر القشيرى فى الرسالة القولين وصحح المقترح الجواز بأن يخلق الله له علما ضروريا بأنه ولى فيتحدى ويقول أنا ولى الله وآية أن أطير فى الهوى مثلا ثم يفعل وخرج بقوله مقرون بالتحدى الارهاصات وهى مايتقدم على البعثة تاسيسالها مأخوذة من الرهص بالكسر وهو أساس الحائط وذلك كالنور الذى يظهر فى آبائه عليه السلام وارتجاج ايوان كسرى وسقوط أربعة عشر شرافه منه وخمود

من ذهب الى أن الفرق بينهما أن الكرامة لا تقع عن قصد واختيار من الولى بخلاف المعجزة والمراد بالارادة والاختيار التمنى والشهوة إذا الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد ومراده ه قال أبو على اليوسى والصحيح أنها تارة تقع عن اختيار الولى وقصده وتارة تقع مجردة عن ذلك ويمكن أن المراد لا تقع عن اختيار وجوبا فيوافق المشهور والقول الأول هو ظاهر كلام السبكى ولذا قرره عليه المحلى والقول الثانى هو الصحيح وعليه فلا تفترق المعجزة من الكرامة الا بدعوى الرسالة ولهذا زادها سى فى الكبرى فقال مقارن لدعوى الرسالة وأما على القول بأنه لا تجوز دعوى الولاية فقد افترقا بمطلق الدعوى والتوفيق الذى ذكره أبو على يدل عليه مافى اليواقيت للشعرانى حيث قال ان الفرق بينهما أنه إذا توقفت الاجابة على المعجزة يجب على النبى أن يتحدى بها ويظهرها بخلاف الكرامة لا يجب على الولى اظهارها لانه انما يدعو بحكم التبع بشرع نبيه الثابت عنده فلا يحتاج إلى دليل على صحة طريقه ودعواه بخلاف النبى ه وهذا من جملة الفروق التى ذكروها ويأتى بقية الكلام على الكرامة فى التتمة عند ش (قوله) كالنور الخ قد ورد فى حديث جابر بن عبد الله كما فى المواهب أن اول شىء خلقه الله تعالى نور النبى ﷺ فجعل يدور بالقدرة حيث شاء الله فلما أراد أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء فخلق من الجزء الأول القلم ومن الثانى اللوح ومن الثالث العرش ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء فخلق من الأول حملة العرش ومن الثانى الكرسى ومن الثالث باقى الملائكة ثم قسم الرابع أربعة أجزاء فخلق من الأول السموات ومن الثانى الأرضين ومن الثالث الجنة والنار ثم قسم الرابع أربعة أجزاء فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين ومن الثانى نور قلوبهم وهو المعرفة بالله تعالى ومن الثالث نور ألسنتهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله ه قال ز فى شرحها ولم يذكر الرابع من هذا الجزء فليراجع مصنف عبد الرزاق مع تمام الحديث ه قلت قد جاء فى حديث كعب الاحبار ثم بقى القسم الرابع مستودعا تحت العرش حتى خلق الله آدم فأودعه فى ظهره ثم انتقل منه إلى حواء عند حملها بشيث ثم لم يزل النور ينتقل من الأصلاب الشراف والبطون الظراف إلى أن وصل الى عبد الله وآمنة رضى الله عنهما ثم أبرزه الله للدنيا (قوله) وارتجاج الخ أى انشقاقه وانصداعه حتى سمع له صوت والايوان بكسر الهمزة وسكون الياء كديوان ويقال فيه اوان بوزن كتاب وهو بيت أزج بفتح الهمزة والزاى وبالجيم يبنى طولا لم يسد وجهه وهو بيت المملكة عند كسرى يجلس فيه

نار فارس عند ولادته وتظليل الغمام له وهو صبي عند حليمة ليسير معه ويقف وتظليل الملائكة حتى رآتهم خديجة ومن معها من النسوة قبل تزوجه إياها وغير ذلك قال المحلى ويخرج به أيضاً . الخارق المتأخر عن التحدى بمـا يخرجه عن المقارنة العرفية قلت كوجود اسمه مكتوبا فى جنب مولود بخراسان كما فى الشفاء وفى جنب حوت كما فى روض الرياحين لليافعي وفى شحمة أذن سمكة كما فى شرح البردة

الملك مع أهل مملكته لتدبير الحكم وكان سمكه مائة ذراع فى طول مثلها وكان بناء محكما مبنيا بالآجور الكبار والجص وهو من أعاجيب الدنيا بناموسعة وإحكاما وليس السبب فى انشقاقه خللا فى بنائه وإنما أراد الله أن يكون ذلك آية باقية على وجه الأرض لنبيه ﷺ وقد رام الرشيد نقضه لما بلغه أن تحته كنزا فلم يقدر على ذلك وهو باق الى الآن وبينه وبين بغداد مرحلة انظر شراح مولد البرزنجى أو الهمزية والبردة (قوله) وسقوط أربع عشرة الخ كان له إثنان وعشرون شرافة وهى ما يبنى على الحائط طولا على هيئة وجه الفرس منفصلا بعضها عن بعض وطول كل شرفة خمسة عشر ذراعا وسر سقوط ذلك العدد الاشارة إلى أنه لم يبق من ملوكهم الا بقدر ذلك العدد وهم إثنى عشر رجلا وامرأتان ثم انقرض ملكهم فى أقرب مدة فى زمن عمر رضى الله عنه وورد فى الصحيح إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده وقد دعى عليه ﷺ بهلاك ملكه حين أتاه كتابه فمزقه ولله در القائل :

يا أيها المغرور بالدنيا اعتبر بديار كسرى فهى معتبر الورى
كانت منازل الملوك فأصبحت من بعد حادثة الزمان كما ترى

(فائدة) روى أنه اجتمع عند الملك كسرى أربعة من الأطباء عراقى وهندى ورومى وسودانى فقال لهم كل واحد منكم يصف لى دواء لاداء معه قال العراقى أن يشرب كل يوم على الريق ثلاث جرعات من الماء السخن وقال الرومى أن تسق كل يوم قليلا من حب الرشاد وقال الهندى أن تأكل كل يوم ثلاث حبات أهليلج وهو الشعير الهندى والسودانى ساكت وكان أحدقهم وأصغرهم سنا فقال له الملك لم لا تتكلم فقال يامولانا الماء السخن يذيب شحم الكلا ويرخى المعدة وحب الرشاد والهليلج يهيجان الصفراء ثم قال الدواء الذى لاداء معه أن لا تأكل الا بعد جوع فاذا أكلت فارفع يدك قبل الشبع فانك لا تشكو علة الا الموت فصدقوه كلهم (قوله) وخمود الخ وذلك انهم كانوا مجوسا يعبدون النار وكان لبيوت نارهم سدنة يقومون عليها ولم تخمد قبل ذلك بألفى عام بالتثنية ليلا ونهارا الى ليلة مولد النبى ﷺ فلم يقدر أحد تلك الليلة على إيقادها مع معالجتهم لها وفى المواقف أن هذه الارهاصات تسمى كرامة أيضاً نقله الكمال وقال بعده فى تحشية أخرى واعلم أن النوع المتقدم على التحدى قد أدخله فى المعجزات كثير ممن صنف فيها وحينئذ فنى هذا النوع أقوال ثلاثة والمشهور ما اقتصر عليه ش (قوله) الخارق المتأخر الخ قال الكمال قد مثل له بأن يقول مدعى الرسالة آيتى أن يحصل كذا بعد

لابن مرزوق وانظار المواهب فى مقصد الأسماء وخرج بشرط عدم المعارضة السحر . والشعوذة
وفى كون السحر خارقا أو معتاداً وغرابته للجهل بأسبابه قولان والشعوذة كما فى القاموس خفة فى

شهر فيحصل ذلك وقد اتفقوا على أنه معجز دال على النبوة ولكن اختلفوا فى وجه دلالته فقيل أخباره عن الغيب ورجحه فى شرح المواقف وعليه فيكون المعجز مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بأنه معجز فانتفى التكليف بمتابعته قبل تحقق ماأخبر به لأن شرط التكليف بالمتابعة العلم بالمعجز وعلى هذا فهذا المثال داخل فى التعريف ه (قوله) السحر والشعوذة أى لأن كلا منهما يمكن معارضته والاتيان بمثله وكون السحر خارجا بهذا القيد مبنى على أنه خارق للعادة وقيل إنه معتاد فيكون خارجا بقولهم خارق للعادة وأشار ش الى القولين بقوله وفى كون الخ الأول لابن عرفة ولذا عرفه بقوله أمر خارق للعادة مطرد الارتباط بسبب خاص به قال وزعم القرافى أنه غير خارق وغرابته انما هو بجهل أسبابه لأكثر الناس كصنعة الكيميا بعيد ه ونحوه فى شرح المقاصد للسعد حيث قال السحر إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمسايرة أعمال مخصوصة يجرى بها التعليم والتعلم ه والقول الثانى للقرافى ومشى عليه سى فى الكبرى حيث قال ومن المعتاد السحر ونحوه ه ورجح أبو على اليوسى ماقاله ابن عرفة فقال هو المشهور المعروف ورجح الشيخ بنى فى حاشيته على مختصر سى فى المنطق ماقاله القرافى فقال فى قول ابن عرفة مطرد الارتباط مع قوله خارق تخالف والحق ماقاله القرافى ونقل عنه أن السحر أنواع ثلاثة منه ماهو كفر ومنه ماليس بكفر فانظره ونقل ع البكى مايصلح لأن يكون جمعا بين القولين قال اختلف فى كون السحر خارقا فى نفس الأمر والصحيح انه خارق باعتبار القوة الخيالية ومايبدو فى النظر لا باعتبار مافى نفس الأمر قال تعالى . يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى ه وعليه فهو خارق نظر اللظاهر غير خارق نظرا لما فى نفس الأمر وقال الشعرانى فى اليواقيت إنما سمى السحر سحراً أخذاً من السحر بفتحتين الذى هو الزمن المعلوم وهو اختلاط الضوء بالظلمة فما هو بليل لما خالطه من ضوء الصبح ولا بنهار لعدم طلوع الشمس فكذلك السحر يكون الحاليس بباطل محقق فيكون عدما فان العين أدركت أمراً لا تشك فيه وليس هو أمر محض فيكون له وجود فى عينه ه ونقل عن صاحب سراج العقول أن السحر فى اللغة إرادة الباطل فى صورة الحق ومنه وقت السحر للفجر الكاذب ه وفى الاحياء للغزالى السحر نوع مستفاد من العلم بخواص الجواهر وبأمور حسابية فى مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل على صورة الشخص المسحور ويرصد له وقتاً مخصوصا فى المطالع ويقرن به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع ويتوسل بسببها إلى الاستعانة بالشياطين ويحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله العادة أحوال غريبة فى الشخص المسحور ه وقال ابن البنا فى تفسير الساحر مالم يعتقد أن يؤثر طبيعيا لم يقدر وهمه على الأثر وإنما

يقوى على الأثر مع قوة عقده وعقده باطل فهو كفر ه نقله ع وماذكره الغزالى وابن البنا من القسم الذى هو كفر لتلفظه بكلمات الكفر أواعتقاده التأثير بالطبيعة قال الشعرانى فى الجواهر واليواقيت وهو أى السحر ثابت وواقع بدليل الكتاب والسنة واجماع الأمم سلفا وخلفا وإجماع أهل الكتاب كلهم من الهند والروم والفرس وأنكرته المعتزلة والروافض والدهرية (قوله) والشعوذة الخ قال الشعرانى منسوبة إلى رجل إسمه شعبان وهو معرب ه قال د ويقال لمتعاطيها كالحوات أبو مسلى لأنه يسلى الناس عن أشغالهم ومقتضى كلام ش انها من الخوارق ولم يذكر فيها خلافا كالسحر وصرح بعضهم بأنها ليست منها وهو الظاهر لأنها تلبيس وتخييل وربما يؤخذ من كلام ش حيث ذكر الخلاف فى السحر الذى هو أقوى منها والفرق بين المعجزة والسحر زيادة على مااستفيد من التعريف أن المعجزة تبقى هى أوأثرهازمانا والسحر سريع الزوال والفرق بينهما وبين الشعبذة أن المعجزة يظهرها النبى على رءوس الاشهاد بخلاف الشعبذة فانما يروج أمرها على الصغار وضعاف العقول وفى معناها مايقع على يد الدجال من الأمور المتخيلة التى لاحقيقة لها والفرق بين المعجزة والكهانة أن المعجزة أمر خارق إلى آخر مامر وأما الكهانة فهى كلمات تجرى على لسان الكاهن تارة توافق وتارة تكذب وهو الكثير والنبى لا يكون إلا كامل الخالق والخلق بخلاف الكاهن (تتمة) قدذكر ش المعجزة والكرامة والارهاص وهذه الثلاثة من الخوارق وذكر الخارق المتأخر عن التحدى وهل هو داخل فى المعجزة أوفى الكرامة قولان كما قدمنا والسحر وهل هو خارق أومعتاد كما عند ش والشعبذة وليست من الخوارق كما مر ولا يبعد جريان الخلاف فيها بالنظر إلى الظاهر أوإلى مافى نفس الأمر كما مر عن البكى فى السحر وبقى من أقسام الخارق المعونة وهى مايظهر على يدالعوام تخليصا لهم من شدة نازلة بهم مثلا والاستدراج وهو يظهر على يد فاسق مكرا به والاهانة وهى مايظهر على يده تكذيبا له كما وقع لمسيلمة الكذاب فانه تفل فى عين أعور لتبرأ فعميت الصحيحة وتفل فى بئر ليكثر ماؤها فغاضت وتفل فى أخرى ليعذب ماؤها فصار ملحا أجاجا وزاد بعضهم فى الخوارق الابتلاء كان يقع للانسان زيادة مرض على خلاف عادته والظاهر أنه ليس منها إلا أن يقال أنه خارق لعادة ذلك الشخص المبتلى وقد اقتصر بعضهم على ستة منها لعدم الخلاف فيها ونظمها بقوله :

إذا مارأيت الأمر يخرق عادة فمعجزة ان من نبى لنا صدر
وان بان منه قبل وصف نبوة فالارهاص سمه تتبع القوم فى الأثر

وان جاء يوما من ولى فأنه الكرامة فى التحقيق عند ذوى النظر :

وان كان من بعض العوام صدوره فكونه حقا بالمعونة واشتهر
ومن فاسق ان كان وفق مراده يسمى بالاستدراج فيما قد استقر

اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه أصله في رأي العين هـ ويقال الشعبذة بالموحدة. وقد ضرب العلماء لدلالة المعجزة على صدق الرسول مثالا تتبين به فقالوا مثال ذلك أن يقوم رجل في مجلس ملك جمع فيه أهل مملكته وهم بمرآى من الملك ومسمع فيقول أن الملك قد بعثني إليكم بكذا وكذا وها هو عالم بمقالتي لكم سميع بصير قادر على إهلاكي إن كذبت عنه وآية صدقي فيما أدعيت عليه أن أطلب منه أن يصدقني بأن يفعل كذا ولم تجر عادته به فيخصني به عمن يريد معارضتي وتكذيبي ثم يطلب من الملك الفعل فيفعله كما طلب ولا يجيب معارضه إلى مثله فيعلم بالضرورة أن الملك قد صدقه وإن ذلك الفعل من الملك نازل منزلة صريح قوله لهم قد صدق فيما ادعى من بعثي إياه إليكم وفي كل ما يبلغه عني ولنبينا ﷺ معجزات لا تحصى أفضلها

والا فيدعى بالاهانة عندهم وقد تمت الاقسام عند الذى اختبر

(قوله) وقد ضرب الخ هذا إشارة لبيان وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة قال في المقاصد وأما وجه دلالتها فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما إذا ادعى أحد أنه رسول الملك فطولب بحجة فقال أن يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ففعل وهذا توضيح بالمثال لا استدلال له بقياس الغائب على الشاهد هـ أي لأنه إنما يعتبر بعد ظهور الجامع في الظنيات لافادة الظن وما هنا من اليقينيات المعتبر فيها اليقين وأيضا لا جامع هنا أنظر شرح المقاصد وهذا المثال توضيح لقول ظم إذ معجزاتهم البيت فخلق الله للمعجزة على يد الرسول تنزل باعتبار العقل أو الوضع أو العادة كقرينة الحال على الخلاف في دلالة المعجزة منزلة التصريح بالكلام بصدقهم بحيث لا يجد الموفق فرقا بين تصديق الله تعالى لرسوله بهذا الفعل وبين تصديقه بكلامه الصريح وانظر الكبرى وشرحها على ما يتعلق بهذه الأقوال الثلاثة في دلالة المعجزة ثم ان قولهم أن المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول معناه انها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتي بها وليس المعنى أن فاعلها تكلم بتصديق من ظهرت على يده وذلك كما تقول الاشارة تدل وضعا على ما يدل عليه القول وهل المشير متكلما أو أبكم فيحتمل ويحتمل ليس في الاشارة ما يدل عليه وهي في نفسها تدل بالوضع دلالة الكلام بلا فرق سواء كان المشير متكلما أو أبكم هـ قاله في شرح صغرى الصغرى مجيبا به عن الدور الذي أورده على إثبات الكلام بالدليل الشرعي لأنه موقوف على دلالة المعجزة وهي متوقفة على الكلام بناء على الصحيح أن دلالتها وضعية يـنزل منزلة التصديق بالقول ووجه الجواب ظاهر مما مر وهو انها ليست بقول حقيقة حتى يأتي الدور (قوله) ولنبينا ﷺ الخ قال في شرح المقاصد في المبحث الرابع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أرسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك من أهل الملل والأديان إلا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي لما بينا أما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والاشراق وأما إظهار المعجزة

معجزة القرآن الباقى محفوظاً على وجه كل زمان وإعجازه من وجوه عدها فى الشفا ثلاثة عشر وذكر غيره غيرها فلنذكر بعض ذلك بخ فنقول من وجوه الاعجاز البلاغة الخارجة عن طوق البشر فقد تحدى مصاقع البلغاء بكله ثم بعشر سور ثم بسورة ثم بآية فما فعلوا مع شدة المضادة والحرص على النقض عليه ﷺ لو استطاعوا قال تعالى قل لئن اجتمعت الآية قل فأتوا بعشر سور فأتوا بسورة فليأتوا بحديث مثله ومن رام معارضته أتى بمسخرة يتضاحك منها كقول مسيلمة إذ سمع سورة الفيل الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وتيل وخرطوم طويل وإن ذلك فى خلق ربنا لقليل والتيل الذكر ولما سمع والنازعات قال والباذرات زرعا والحاصدات حصداً والذاريات قمحا والطاحنات طحناً والخابزات

فلأنه أتى بالقرآن وأخبر عن المغيبات وأظهر أفعالا على خلاف المعتاد وبلغت جملتها حد التواتر وإن كانت تفاصيلها من الآحاد فلنتكلم فى الأنواع الثلاثة ثم تكلم عليها وأطال فى ذلك وقال سى فى الكبرى ونبينا ومولانا محمد ﷺ قد علم ضرورة ادعاؤه الرسالة وتحدى بمعجزات لا يحاط بها وأفضلها القرآن العظيم الذى لم تزل تقرع إسماع البلغاء بتضليل كل ذى دين غير دين الاسلام آياته أنظر تمامه وذكر فى الشرح أن الدال على نبوته أشياء كثيرة كل واحد منها يصلح أن يكون دليلا مستقلا لو انفرد كيف وقد اجتمعت كلها فيه ومرجعها إلى طرفين عقلى ونقلى ثم بين كلا من الطرفين فانظره إن شئت فان تتبع ذلك يؤدى إلى الطول وقد تعرض أهل السير وغيرهم لذكر شىء منها وذكر البخارى منها جملة فى باب علامات النبوة وكذا القاضى فى الشفا والبصيرى فى الهمزية والبردة وقد قيل إن معجزات الأنبياء كلها اجتمعت لنبينا صلى الله عليه وسلم وأشار إلى ذلك ابن الفارض فى تائيته بعد ذكر جملة من معجزات الأنبياء بقوله :

رجاء بأسرار الجميع فغيضها علينا لهم ختما على حين فترة

(قوله) البلاغة الخارجة الخ قال فى التلخيص والبلاغه فى الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته ثم قال وفى المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ ه والمراد هنا الأولى فلا تفسر بالملكة بل بالمطابقة لمقتضى الحال ولكن المناسب هنا أن تفسر بعجائب التركيب وغرائب الأساليب وبدائع العبارات وروائع الاشارت كما فى ابن سلطان (قوله) فقد تحدى أى إدعى الرسالة وطلب المعارضة من مصاقع البلغاء جمع مصقع بكسر الميم يقال خطيب مصقع أى بليغ والمراد هنا رؤساء البلغاء وقوله بكله يتعلق بتحدى وكذا مابعده وذكر ش مايدل على ذلك من القرآن على اللف والنشر المرتب (قوله) لو استطاعوا الخ أى مع أنهم العرب الفصحاء والخطباء البلغاء فى قريش وغيرها والمتقدمون فى اللسان والتبيان والرؤساء فى قوانين المعانى والبيان أظهروا عوار عجزهم عن المعارضة وعثار عقلهم عن المناقضة فدل ذلك على أنه من الله تعالى إذ محال أن يلبثوا ثلاثا وعشرين سنة عن السكوت عن معارضته

خبزاً واللاقمات لقما لقد فضلتم على أهل الوبر وما سبقكم أهل المدر وقال ياضفدع ابن ضفدعين كم تنقنقين اعلاك فى الماء وأسفلك من الطين لا الماء تكدرين ولا الشراب تمنعين فبلغ هذا أبو بكر فقال انه كلام لم يخرج من أل أى أصل جيد وفى جامع المعيار أن قسيسا أورد على ابن رشيق أن العجز عن معارضة الكلام لا يدل على أنه كلام الله لأن الحريرى قال فى بيتيه ·

سم سمة بحمد آثارها واشكر لمن أعطى ولو سمسمة
والمكر مهما استطعت لا تأته كى تقتنى السودد والمكرمة

إنهما آمنا أن يعزوا بثالث وتداولهما الأدباء فما زادوا عليهما قال ابن رشيق فجعلت أفرق بين القرآن وكلام الحريرى وهو يقدح فى الفرق ففتح الله فى الحال بثالث فقلت على إن الناس لم يغفلوا عن البيتين بل زادوا بيتاً لا أذكر قائله ولم أنسبه لنفسى لئلا يزدريه فأنشدته ·

والمهر مهر الحور وهو التقى بادر به الكفرة والمهرمة

فانقطع وقد اعترف البلغاء من الأعداء بأن القرآن لا يدرك شأوه . فقال الوليد بن المغيرة والله إن

المستلزمة لنقض أمره ﷺ وتفريق اتباعه مع قدرتهم عليها وطلبها منهم (قوله) التيل الذكر قال فى ق التيل بالفتح والكسر وعاء قطيب البعير وغيره أو القضيب نفسه (قوله) والباذرات زرعا الخ أراد مسيلمة قبحه الله الايدى المفرقات للزرع فى الأرض للزراعة بقرينة قوله والحاصدات والطاحنات وقوله والذاريات قمحا لعله أراد تصفيته وتلخيصه من التبن وهذا لا يناسب ماذكره المفسرون فى قوله تعالى والذرات لأنهم قالوا الرياح تذر التراب ونحوه أو النساء فانهن يذرين الأولاد وقيل غير ذلك (قوله) ضفدع الخ بكسر الضاد والدال كزبرج وفتحهما كجعفر وبضمهما كجندب وبكسر أوله وفتح ثالثه كدرهم وهو أقل أو مردود قاله الحفنى على ابن حجر وقوله تنقنقين يقال نق الضفدع والغراب والدجاجة تنق نقيقا صوت وربما قيل للهر أيضا والنقاقة الضفدعة والنقنقة صوتها إذا ضوعف وهذا الأخير هو الذى عند ش وعند بعضهم تنقين والكل صحيح كما يعلم مما مر (قوله) من أل الخ الاول بكسر الهمزة له معان ذكرها فى ق منها الأصل الجيد كما عند ش والعهد والحلف والجار والقرابة والحقد والعداوة والربوبية وإسم الله تعالى والوحى والأمان (قوله) أن قسيساً الخ هو عالم النصارى وابن رشيق بالتصغير من الأدباء الشعراء وقوله سم فعل أمر من الوسم قال فى المصباح وسمت الشيء وسما من باب وعد والاسم السمة وهى العلامة والسمسمة هى حبة الجلجلان فهى كلمة واحدة بخلاف ماقبلها والمهر صداق المرأة والمهرمة مفعلة من الهرم قال فى المصباح ومنه قولهم ترك العشاء مهرمة . (قوله) فقال الوليد الخ روى ابن اسحاق والبيهقى أن الوليد بن المغيرة كان زعيم قريش فى الفصاحة طلب من النبى ﷺ أن يقرأ عليه فقرأ عليه إن الله يأمر بالعدل والاحسان الآية فاستعاده إياها فاعادها فقال

له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإنه لمثمر أعلاه ومغدق أسفله وإنه يعلو ومايعلى وإنه ليحطم ماتحته ونام عمر في المسجد فأيقظه قائم على رأسه يتشهل فسأله فقال أنامن بطارقة الروم أحسن العربية وغيرها سمعت أسيرآمن المسلمين يقرأ آيةمن كتابكم ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون فاذا فيها جميع ما أنزل على عيسى من أحوال الدنيا والآخرة وسمع إعرابى فاصدع بما تؤمر فسجد وقال سجدت لفصاحته وسمع آخر فلما استيأسوا منه خلصوا نجياً فقال أشهد أن مخلوقا لا يقدر على

والله الخ . وهو ابو سيدنا خالد بن الوليد (قوله) لحلاوة أى عذوبة ولذة فى السمع بحيث إذا سمعه الانسان طلب الزيادة منه كالشيء الحلو ولذلك طلب هو الاعادة والطلاوة والحسن والقبول وقوله لمثمر أعلاه شبه القرآن لكثرة معانيه بالشجرة الكثيرة الثمار وقوله ومغدق أسفله لفظ بن اسحاق وإن أسفله لعذق بعين مهملة وسكون الذال المعجمة والعذق النخلة بحملها ولفظ ابن هشام لغدق أسفله بفتح الغين المعجمة وكسر الدال المهملة من الغدق وهو الماء الكثير قال فى المصباح غدقت العين غدقا من باب تعب كثر ماؤها فهى غدقة وفى التنزيل لاسقيناهم ماء غدقا أى كثيراً وأغدقت إغداقا كذلك ثم قال وغدقت الأرض تغدق من باب ضرب ابتلت بالغدق ه وهو مناسب أيضاً لماقبله خلافاللحفنى على ابن حجر لأن الشجرة إذاشرب أسفلها كثر وحسن ثمار أعلاها وقوله يعلو الخ يعنى أنه إذاسمعه بليغ تحقق أنه فى الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقاربه كلام وقوله ليحطم الخ قال فى المختار حطمه من باب ضرب أى كسره فانحطم وتحطم والتحطيم التكسير ه وكنى به عن عدم مقاومة سائر الكلام للقرآن وفى الشفا أنه لما سمع الوليد القرآن ورق له جاءه أبو جهل منكرا عليه فقال الوليد والله مامنكم أحد أعلم بالاشعار منى والله مايشبه الذى يقوله شيئاً من هذا وفى خبره الآخر حين جمع قريشاً عند حضور موسم الحج وقال أن وفود العرب ترد عليكم فأجمعوا فيه رأيا لا يكذب بعضكم بعضاً قال نقول كاهن قال والله ماهو بكاهن ماهو بزمزمته ولاسجعه قالوا مجنون قال ما هو بمجنون ولا بخنقة ولا وسوسة قالوا نقول شاعر قال ماهو بشاعر قد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومبسوطه ومقبوضه ماهو بشاعر قالوا نقول ساحر قال ماهو بساحر ولا نفثه ولا عقده قالوا فما تقول أنت قال أقرب القول أنه ساحر يفرق بين المرء وابنه وأخيه وزوجته وعشيرته فتفرقوا وجلسوا على الطرق يحذرون الناس فانزل الله فى الوليد . ذرنى ومن خلقت وحيدا الآيات . (قوله) من بطارقة الخ قال فى المصباح البطريق بالكسر من الروم كالقائد من العرب والجمع البطارق ه وقوله من أحوال الدنيا أى من علائق المعاش والآخرة أى من لواحق المعاد وقد فسروا الفائزون فى الآية بالظافرين بالمراد فى المبدأ والمعاد (قوله) فاصدع بما تؤمر ما مصدرية أو موصولة وعائدها محذوف أى أجهر بأمرك أو بالذى تؤمر به من صدع بالحجة إذا تكلم بها جهاراً أو أفرق بين الحق والباطل على أن أصل الصدع بالحجة هو التمييز والابانة (قوله)

مثل هذا وسمع الأصمعى كلام جارية خماسية أو سداسية فقال قاتلك الله ما أفصحك فالت أو يعد هذا فصاحة مع قوله تعالى وأوحينا إلى أم موسى الآية فجمع فى آية بين أمرين ونهيين وخبرين وبشارتين وقال عتبة بن ربيعة حين يسمع القرآن والله ماسمعت مثله قط ماهو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة قال السعد المذهب إن الله تعالى قادر على أن يأتى بأفصح منه وأبلغ لكن اقتصر على ذلك

استيأسوا منه أى يئسوا من يوسف حيث لم يجبهم فى ذهاب بنيامين معهم خلصوا نجيا أى انفردوا واعتزلوا متناجين فى تدبير أمرهم مع أبيهم يعقوب (قوله) وسمع الأصمعى الخ هو عبدالملك بن أصمع المصرى صاحب اللغة والغريب والأخبار والملح ولد سنة ثلاث وعشرين ومائة قال ابن سلطان وكان من عادته أن يطوف بقبائل العرب ويبتدأهم بالكلام لاستخراج مااشتمل عليه كلامهم من اللغة والفصاحة والبلاغة والملح والنوادر حكى أنه لقى جارية حسنة الصورة فى خدها خال فقال لها ما اسمك فقالت مكة فقال وماهذا الذى فى خدك فقالت الحجر الأسود فقال أريد أن أطوف بالبيت وأقبل الحجر الأسود فقالت هيهات لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس فأخرج صرة من الدراهم وأعطاها لها لأنه فهم ماأرادت فقالت ادخلوها بسلام آمنين إن شئت فبلت الحجر الأسود وإن شئت فطف بالبيت وإعطاؤها الدراهم إنما هو زيادة فى التفكه واستخراج ملح العرب وإلا فكان رحمه الله تعالى موصوفا بالعفة والمروءة أدرك جماعة من الصحابة وكان إماماً مقدما فى اللغة وكثير ماينقل عنه أهل اللغة (قوله) كلام جارية سمعها تتكلم بكلام فصيح وهى تقول أستغفر الله من ذنوبى كلها فقال لها مم تستغفرين ولم يجر عليك القلم فقالت أستغفر الله لذنبى كله :

قتلت إنسانا لغير حله مثل غزال ناعم فى دله انتصف الليل ولم أصله

وقولها لغير حله أى لايحل قتله لعدم موجبه وقولها فى دله بفتح الدال المهملة قال فى المصباح ودلة المرأة دلا من باب تعب وضرب ودللت تدللا والاسم الدلال بالفتح وهو جرأتها فى تكسر وتغنج كأنها تريد المخالفة وليس بها خلاف ه وكأنها أرادت أنه يتدلل على النساء ويتكبر عليهن بشبابه وحسنه وجماله ومع ذلك قتلته هذه القائلة وغلبته بحسنها وجمالها حتى كلف بها وزادت على ذلك بأن وعدته أن تصله ليلا فانتصف الليل ولم تصل اليه وانظر هذا مع كونها خماسية أو سداسية وقوله قاتلك الله الخ هذا اللفظ تستعمله العرب فى التعجب وليس المراد به الدعاء فكان المتعجب من فعله بلغ فى الكمال غاية لم يصل اليها غيره فاستحق أن يحسد فيدعى عليه (قوله) وأوحينا الخ أى أشرنا اليها إلهاما أومناما وقوله بين أمرين هما أرضعيه وألقيه ونهيين أن لاتخافى ولاتحزنى وخبرين أى وأوحينا فاذا خفت عليه وبشارتين وهما رادوه وجاعلوه الخ (قوله) وسمع عتبة بن ربيعة بن عبد شمس قتل يوم بدر كافراً وماقاله عتبة قاله جماعة كالوليد المتقدم والنضر بن الحارث وأنيس أخى أبى ذر كما فى

القدر لكفايته فى الاعجاز كصانع يبرز من مصنوعه ماليس غاية مقدوره ثم يدعو حذاق الصناعة إلى مايوازى أو يدانى أدون ما أبداه فان قيل هل هو متفاوت فى البلاغة قلنا لا « نعم يتفاوت بكثرة الاعتبارات والنكت واللطائف التى تجب رعايتها وقلتها من غير أن تفوت فيما قلت فيه شىء تجب رعايته مثلا لطائف وقيل ياأرض ابلعى ماءك الآية أوفر من لطائف سورة الكافرون والكل لم يهمل فيه شىء مما تنبغى مراعاته وقولهم الطرف الأعلى وما يقرب منه كلاهما حد الاعجاز لم يريدوا به اشتمال القرآن على مايقرب من

الشفا (قوله) قال السعد أى فى شرح المقاصد فى ضمن سؤال وجوابه ونصه فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغى أن يؤتى بالكل فى أعلى الطبقات لكونه أبلغ فى خرق العادة والمذهب على أن الله تعالى قادر على أن يأتى بما هو أفصح مما أتى به وأبلغ وان بعض الآيات فى باب البلاغة أعلى وأرفع كقوله تعالى وقيل ياأرض إبلعى ماءك وياسماء أقلعى الآية بالنسبة إلى سورة الكافرون مثلا قلنا هذا أوفى بالغرض وأوضح فى المقصود بمنزلة صانع يبرز الخ (قوله) فان قيل هل هو الخ قال السيوطى فى الاتقان اختلف فى تفاوت القرآن فى مراتب الفصاحة بعد اتفاقهم على أنه فى أعلى المراتب بحيث لا يوجد فى التركيب ماهو أشد تناسبا ولا اعتدالا فى إفادة ذلك المعنى منه فاختار القاضى المنع وان كل كلمة منه موصوفة بالذروة العليا وان كان بعض الناس أحسن احساسا له من بعض واختار القشيرى وغيره التفاوت فقال لا تدعى ان كل مافى القرآن على أرفع الدرجات فى الفصاحة وكذا قال غيره فى القرآن الأفصح والفصيح وإلى هذا نحى عز الدين بن عبد السلام ثم أورد سؤالا وهو انه لم لم يأت القرآن جميعه بالأفصح وأجاب عنه الجزولى بما حاصله أنه لو جاء كذلك لكان على غير النمط المعتاد فى كلام العرب من الجمع بين الفصيح والأفصح فلا تتم الحجة فى الاعجاز فجاء على نمط كلامهم المعتاد ليتم ظهور العجز عن معارضته ولا يقولوا مثلا أتيت بما لا قدرة لنا على جنسه ه بخ فقول ش أى لا يتفاوت وهو مذهب القاضى وقوله نعم الخ اشارة الى أن التفاوت المنفى هو فى الفصاحة والبلاغة لا من كل وجه فان بعض الآيات تزيد على غيرها بكثرة النكت واللطائف كقوله تعالى ولكم فى القصاص حياة ياأولى الألباب وقوله ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت وأخذوا من مكان قريب وقوله ادفع بالتى هى أحسن الآية وكذا الآية التى عند ش وقيل ياأرض ابلعى ماءك أى انشقى وياسماء أقلعى أى امسكى عن صب الماء وغيض الماء أى نقص وقضى الأمر أى أمر هلاك الأعداء وانجاء الأحباء واستوت أى استقرت السفينة على الجودى جبل بالموصل أو بالشام روى أن نوحا ركبها عاشر رجب وهبط منها بعد استقرارها عليه عاشر شهر المحرم وصامه فصار صيامه سنة وقيل بعداً للقوم الظالمين أى هلاكا لهم وفى نداء الأرض والسماء مع أنهما ليستا من العقلاء إيماء الى باهر قدرته تعالى حيث انقادتا لما يريد منهما إيجادا واعداما وإن أردت تفصيل مايتعلق بهذه الآية فى الجملة فعليك بشرح الدلجى حيث ذكر مايتعلق بها من حسن مبانيها ولطافة معانيها وبديع الحكم التى أودعت

الطرف الأعلى بل أرادوا الشبه على أن مرتبة بين القرآن والكلام البشرى لا يستطيعها البشر أيضاً وهى كالسور الحائل ليعلم أن القرآن فوق مافوق طوق البشر وأما القول بأنه كان فى طوقهم معارضته فصرفوا فهو وإن قاله الأشعرى وغيره ضعيف إذ الأنسب ح أن يكون القرآن فى أدنى مراتب البلاغة ليظهر خرق العادة فى صرفهم عن معارضته مع ذلك وقد جرت عادته تعالى بتأييد رسله بمعجزات من جنس ماتمهر فيهم قومهم من العلوم زيادة فى الزام الحجة فقوم موسى مهروا فى السحر وبلغوا الغاية فأعطى آية قلب العصا حية تلقف حبال السحرة وعصيهم ولذلك مازاد السحرة وهم ألوف على أن آمنوا وسجدوا لعلمهم أن ماراوا من العصا خارج عن جنس السحر وقوم عيسى مهروا فى الطب فأعطى ان كان يبرئ الأكمه والأبرص ويحيي الموتى باذن الله حتى أنه أبرأ فى يوم واحد خمسين ألفاً بالدعاء بشرط الايمان وبعث الخليل فى قوم غلب عليهم الطبيعيات فأعطى أن صارت النار عليه برداً وسلاماً ونبينا نشأ فى قوم يتساجلون ويتفاخرون بالبلاغة ويتناشدون فأعطى القرآن المعجز ببلاغته ومن وجوه إعجازه أسلوبه الغريب الخارج عن مناهج نظم العرب ونثرها وخطبها فكان بين ذلك قواما ومنها أخباره بمغيبات ظهر مصدقها كقوله سيهزم الجمع ويولون الدبر وقد هزموا ببدر وكقوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين إلى قوله بنصر الله فغلبت الروم فارسا يوم بدر الذى فرح المؤمنون فيه بنصر الله

فيها هـ بخ من ابن سلطان على الشفا (قوله) لم يريده الخ هذا على القول الذى مر عليه ش وهو أنه لا يتفاوت وأما على القول بالتفاوت فيكون مشتملا على الطرف الأعلى وما يقرب منه وهو ظاهر قولهم كلاهما حد الاعجاز (قوله) وإن قال به الأشعرى الخ هكذا فى الشفا وزاد وقال به جماعة من أصحابه ونسبه فى الاتقان للنظام ونسبه سى فى شرح الكبرى لهما معاقال فى الاتقان زعم النظام أن إعجازه بالصرفة أى أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته وسلبهم عقولهم وكان مقدوراً لهم لكن عاقهم أمر خارجى فصار كسائر المعجزات وهذا قول فاسد بدليل قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية فانه يدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم ولو سلبوا القدرة لم تبق فائدة لاجتماعهم لأنه كاجتماع الأموات وليس عجز الموتى مما يحتفل بذكره هذا مع أن الاجماع منعقد على إضافة الأعجاز الى القرآن وليس فيه صفة الاعجاز بل المعجز هو الله تعالى حيث سلب منهم القدرة على الاتيان بمثله وأيضا يلزم عليه زوال الاعجاز بزوال زمن التحدى وخلو القرآن من الاعجاز وفى ذلك خرق لاجماع الأمة أن معجزة القرآن باقية هـ بخ وكذا رده السعد أيضاً فى شرح المقاصد بوجوه منها ماذكره ش (قوله) فى أدنى الخ أى لأنه كلما كان أنزل فى البلاغة وأدخل فى الركاكة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ فى خرق العادة (قوله) وهم من بعد غلبهم الخ المعنى والروم من بعد غلبت الفرس لهم سيغلبون الفرس وكانوا مجوسا والروم نصارى فورد خبر غلبة الفرس إياهم مكة ففرح المشركون وقالوا للمسلمين أنتم والنصارى أهل

وقوله ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد وهم بنو حنيفة وقد دعاهم إليهم أبو بكر أو فارس وقد دعاهم إليهم عمر وقوله ولن تفعلوا أى لن تعارضوه فما فعلوا وقوله ولن يتمنوه أبداً أى لن يتمنى اليهود الموت أبداً فما فعلوا قال عليه السلام والله لا يقولها رجل منهم الاغص بريقه ومنها أخباره عن القرون السالفة والشرائع المتواترة والقصص الماضية التى لا يعلم القصة الواحدة منها إلا الفذ من أحبار أهل الكتاب الذى قطع عمره فى تعلم ذلك مع كونه ﷺ أمياً لا يقرأ ولم يخالط أحداً ممن يظن به علم ذلك وقد علمت قريش وغيرها ذلك من حاله حتى فاجأهم بها كخبر موسى والخضر ويوسف واخوته

كتاب ونحن وفارس أميون لا كتاب لنا وقد ظهر اخواننا على إخوانكم ولنظهرن عليكم فنزلت الآية الى قوله تعالى وهم عن الآخرة غافلون فظهرت الروم على فارس يوم الحديبية قبل رأس سبع سنين وكان صلح الحديبية مقدمة فتح مكة ودخل الناس فى الاسلام أفواجا أفواجا (قوله) وهم بنو حنيفة هم قبيلة مسيلمة الكذاب وكان لهم بأس شديد مات فى وقعتهم كثير من الصحابة وكذا فارس كان لهم ملك قائم يتنافسون مع الروم والحرب سجال بينهم فانقرض ملكهم فى خلافة عمر رضى الله عنه وقتل ملكهم كسرى وسبيت بناته ومزق الله ملكهم فلم تقم لهم قائمة الى الآن بسبب دعوة النبى ﷺ حين مزق كسرى كتابه لما أرسله اليه وأما ملك الروم وهو هرقل فلما أتاه كتاب النبى صلى الله عليه وسلم مال إلى الاسلام لأنه كان له خبرة بمبعثه وصفته ولكن لما استشار أرباب دولته امتنعوا من من ذلك غاية فبخل بملكه وقال لهم إنما أردت ان اختبركم وجعل الكتاب فى حرير ووضعه فى صندوق وبقى عندهم محترما معظما فبقى ملكهم قائما وقصته فى البخارى وهذا أيضاً من معجزاته ﷺ (قوله) ولن تفعلوا الخ اقتصر ش على محل الشاهد من الآية وأولها وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله (قوله) ولن يتمنوه الخ أول الآية قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس أى المؤمنين كما ادعيتم بقولكم لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى فتمنوا الموت إن كنتم صادقين فى دعواكم على وفق متمناكم لأن من أيقن أنه من أهل الجنة اشتاق إليها ولن يتمنوه بما قدمت أيديهم من الأعمال السيئة الموجبة لدخول النار (قوله) الاغص الخ قال الدليجى فى شرح الشفا بفتح الغين وتشديد الصاد لا بضم أوله لأنه لازم ولا يبنى منه مفعول قال ابن سلطان والظاهر أنه بصيغة المجهول وان معناه شرق بريقه وفى ق الغصة الحزن وما اعترض فى الحلق فأشرق ه وفى المصباح غصصت بالطعام ومن باب تعب ومن باب قتل لغة والغصة ماغص به الانسان من طعام أو غيض على التشبيه والجمع غصص مثل غرفة وغرف ه قال أبو محمد الأصيلى من أعجب أمرهم أنه لا يوجد منهم جماعة ولا واحد من يوم أمر الله تعالى بذلك نبيه يقدم عليه ولا يجيب اليه وهذا موجود مشاهد لمن أراد أن يمتحنهم (قوله) والخضر الخ سيأتى ما يتعلق به وبلقمان وذى القرنين عند قول ظم الايمان

وأصحاب الكهف وذي القرنين ولقمان وابنه وغير ذلك ومنها هيبته وروعته مع الحلاوة قال تعالى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم الآية لو أنزلنا هذا القرآن على جبل الآية قال جبير بن مطعم سمعت المصطفى ﷺ يقرأ فى المغرب بالطور فلما بلغ أم خلقوا من غير شىء الآيات كاد قلبي ينفطر وذلك أول ما وقر الايمان فى قلبي ولما تلا عليه الصلاة والسلام حم فصلت على عتبة بن ربيعة فلما بلغ فان أعرضوا فقل أنذرتكم الآية أمسك عتبة فم النبي ﷺ بيده وناشده الرحم أن يكف ورام يحيي ابن حكم الغزال بليغ الاندلس فى وقته أن يحذو حذو سورة الاخلاص قال فاعترتني خشية حملتني

جزم البيت (قوله) أصحاب الكهف قال الحليمي اختلف فى بقائهم الى الآن فروى عن ابن عباس أنه أنكر أن يبقى منهم شىء بل صاروا ترابا وقال بعض أصحاب الأخبار غير هذا وان الارض لم تأكلهم ولم تغيرهم وإنهم على مقربة من القسطنطينية وفى مكانهم أقوال ه وعددهم سبعة كما فى القرآن ووقع فى أسمائهم خلاف كبير وذكر فى ق ثلاثة أقوال فانظره فى مادة كهف واسم كلبهم قطمير وهذه القصص كلها مبسوطة عند المفسرين (قوله) هيبته الخ العظمة والروعة بفتح الراء الخشية قال فى الشفا وهى على المكذبين به أعظم حتى كانوا يستثقلون سماعه ويزيدهم نفورا كما قال تعالى . ويودون انقطاعه لكراهتهم له ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ان القرآن صعب مستصعب على من كرهه وهو الحكم وأما المؤمن فلا تزال روعته به وهيبته إياه مع تلاوته توليه إنجذابا وتكسبه هشاشة لميل قلبه اليه وتصديقه به قال تعالى تقشعر منه الآية ومعنى تقشعر ترتعد وتنقبض لما فيه من الوعيد بالعقوبة ومعنى تلين تسكن وتطمئن إلى ما فيه من ذكر الوعد بالرحمة والمغفرة (قوله) قال جبير الخ يعنى كما فى الصحيحين وقوله تعالى أم خلقوا من غير شىء أى من غير موجد وخالق فلا يعبدونه أم هم الخالقون أى لأنفسهم وقول ش الآيات أى إلى قوله تعالى أم هم المسيطرون أى الغالبون على الأشياء يدونها كيف شاؤا وقوله أن ينفطر أى ينشق وفى الشفا يطير قال ابن سلطان أى فزع بما اعتراه من الروعة والهيبة أو فرحا لما حصل له من شرح الصدر وسعة القلب فى معرفة الرب ويؤيده قوله للاسلام ه يعنى فى رواية والرواية الأخرى وذلك أول إلى آخر ما عند ش وقد ثبت واستقر وقوله وناشده أى أقسم عليه بالقرابة (قوله) ابن حكم بفتح الحاء المهملة والكاف وفى المشتبه للذهبي ابن حكيم بالياء والغزال بتشديد الزاى وذكره الذهبي فى قسم المخفف واختاره الشمني (قوله) ومر نصرانى الخ هذه الحكاية تدل على أن هذه الهيبة والروعة خاصة بالقرآن حيث اعترت من لا يفهم معناه ولا يعلم تفسيره كما فى الشفا وقوله للشجى بالقصر أى للحزن الذى أصابه من سماعه فرق قلبه . قال فى المصباح شجا الرجل يشجا شجا من باب تعب فهو شجى بالنقص وربما قيل شجيّ بالتثقيل كما قيل فى حزن حزين ه وقوله والنظم أى لما جمع بين المعانى

على التوبة ومر نصرانى بقارىء فوقف يبكى فقيل له مم بكيت فقال للشجا والنظم ومنها حفظه من تغيير كلمة أو حرف أوشكلة مما صح عن الرسول ﷺ دخل يهودى على المأمون فتكلم فأحسن الكلام فدعاه المأمون للاسلام فأبى ثم جاء بعد سنة مسلماً فتكلم فى الفقه فأحسن فقال المأمون ما سبب إسلامك قال انصرفت من عندك فأردت أن أستخبر الأديان فعمدت إلى التوراة فكتبت ثلاث نسخ فزدت و نقصت فيها فأدخلتها الكنيسة فاشتريت منى وعملت فى الانجيل مثل ذلك فأدخلته البيعة فاشترى وكتبت ثلاث مصاحف فزدت و نقصت فيها فأدخلتها الوراقين فلما تصفحوها ووجد الزيد والنقص رموا بها الى ولم يشتروها منى فعلمت أن هذا الكتاب محفوظ فأسلمت قال يحيى بن أكثم هذا المعنى مأخوذ من قوله تعالى بما استحفظوا من كتاب الله أى التوراة والانجيل وقوله إنا نحن نزلنا الذكر الآية فوكل حفظ الكتابين اليهم فضيعوا وضمن حفظ القرآن فلم يضع ومنها أنه

الدقيقة وبين الفصاحة والبلاغة (قوله) حفظه من تغيير كلمة الخ ومن غير شيئاً منه ولو سهواً لمحضر القراء نودى عليه بالانكار وهذه فى حال القراءة ومن باب أحرى الكتابة ولذا ردت المصاحف على هذا الشخص (قوله) (١) قال يحيى بن أكثم الخ أصله من مرو فاتصل بالمأمون ولد الرشيد أيام مقامه بها فاختص به واستولى على قلبه وصحبه إلى بغداد ومحله منه محله الأقارب أوأقرب كان لايحجب عنه ليلا ولا نهار الجمعة بين الفقه والأدب وغيرذلك وكان يشاوره فى مهماته ويفشى له أسراره وولاه قضاء القضاة وكان متقدما فى الفقه وآداب القضاء حسن العشرة عذب اللسان وافر الحظ من الجد والهزل وله معه حكايات ومداعبات منها ماحكاه فى اللسان عن جعفر بن على الدقاق عن الحسين بن سهل البرمكى عن أبيه عن يحيى بن أكثم قال دخلت على المأمون والعباس ابنه عن يمينه وكان من أحسن الناس وجها فجعلت أتأمله فزجرنى المأمون عن ذلك أى لكونه كان يحب الغلمان فقلت ياأمير المؤمنين حدثنى عبد الرزاق عن معمر عن أيوب السختيان عن نافع عن ابن عمر رفعه النظر الى الوجه المليح يجلوا البصر وإن فى بصرى ضعفا أردت أن أجلوه قال فأطرق ثم أنشد .

ألا لله درك أى قاض رمته المرد بالحداق المراض
يحيى إذا رأى وجها مليحا ويغلط فى الحديث المستفاض

هـ وقال الثعالبى فى ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب يحكى أن المأمون نظر يوما الى يحيى فى مجلسه وهو يحد النظر إلى ابن أخيه الواثق وهو إذذاك أمرد تأكله العين فابتسم اليه وقال ياأبا محمد حوالينا ولاعلينا فقال ياأمير المؤمنين أن الكلب لايأكل النار هـ ولامانع من الجمع ولى القضاء وهو ابن احدى وعشرين فأراد بعض الشيوخ أن يخجله بصغر سنه فقال له كم سن القاضى فقال مثل سن ابن عتاب لما ولاه رسول

---

(١) قف التعريف بيحيى بن أكثم .

لا يمله قارئه وسامعه ولا يزداد الا حلاوة وكل كلام سواه وإن كان من البلاغة والحسن بمكان تحمل إعادته إذ من مقتضيات العادات معادات المعادات وقد نبه ﷺ على هذا فى قوله فى حديث عند الترمذى وغيره ولا يخلق على كثرة الرد أى لا يبلى القرآن فى الأسماع والقلوب كثرة ترديده ومنها جمعه لعلوم ومعارف لم تعهد ولم تنفد قال فى الحديث المذكور ولا تنقضى عجائبه وعن على لو اذن لى رسول الله ﷺ أن أضع على الفاتحة وقر سبعين بعيراً لفعلت قال الشعرانى والسنوسى أجمع العارفون على أن كلام الله واسع وأنهم لا يزالون يفهمون منه علوما وأسراراً وإن الكل مقصود مالم يخرج

الله ﷺ أمارة مكة وقضاءها فأخجله يحيي (قوله) لا يمله هو بفتح الميم أى لا يسأمه (قوله) عند الترمذى أى عن على كرم الله وجهه مرفوعا القرآن لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضى عبره ولا تفنى عجائبه وهو الفصل ليس بالهزل لا يشبع منه العلماء ولا تزيغ به الأهواء ولا تلبس به الألسنة وهو الذى لم تنته الجن حين سمعته أن قالوا انا سمعنا قرآنا عجبا يهدى إلى الرشد هـ ذكره فى الشفا ثم ذكر بعده طرفا آخر منه وذكر ز على المواهب بتمامه أنظر المحشى وقوله لا يخلق فيه أوجه ثلاثة الأول فتح الياء وضم اللام الثانى بفتحهما من خلق الثلاثى المضموم اللام الثالث ضم الياء وكسر اللام من أخلق اللازم وعلى كل فالمعنى لا يبلى (قوله) جمعه الخ قال فى الشفا ومنها جمعه لعلوم ومعارف لم تعهد العرب عامة ولا سيدنا محمد قبل نبوته خاصة بمعرفتها ولا القيام بها ولا يحيط بها أحد من علماء الأمم ولا يشتمل عليها كتاب من كتبهم فجمع فيه من بيان علم الشرائع والتنبيه على طرق الحجج العقلية والرد على فرق الأمم ببراهين قوية وأدلة بينة سهلة الألفاظ موجزة المقاصد كقوله تعالى أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقل يحيها الذى أنشأها أول مرة ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا إلى ماحواه من علم السير وأنباء الأمم والمواعظ والحكم وأخبار الدار الآخرة ومحاسن الآداب والشيم مما تقدم ذكره قوله وقر الخ قال فى المصباح الوقر بالكسر حمل البغل والحمار ويستعمل فى البعير وأوقر بعيره بالألف ووقرت الأذن تقرو وقرت وقراً من باب تقب ووعد ثقل سمعها هـ وورد عن سيدنا على رضى الله عنه أيضا لو شئت لأوقرت لكم ثمانين بعيراً من معنى الباء وقضاياه رضى الله عنه فى هذا ونحوه متعددة وقال ابن أبى الفضل المرسى فى تفسيره جمع القرآن علوم الأولين والآخرين بحيث لم يحط بها حقيقة الا المتكلم بها ثم رسول الله ﷺ خلا ما استأثر به تعالى ثم ورث عنه معظم ذلك سادات الصحابة كالخلفاء الأربع وابن مسعود وابن عباس حتى قال لو ضاع لى عقال بعير لوجدته فى كتاب الله تعالى ثم ورثه عنهم التابعون ثم تقاصرت الهمم وفترت العزائم وتضاءل أهل العلم وضعفوا عن حمل ما حمله الأولون من علومه فنوعوا علومه وقامت كل طائفة بفن من فنونه ثم بين ذلك وأطال فيه أنظر النوع الخامس والستين من الاتقان وقال أبو بكر بن العربى فى قانون التأويل علوم القرآن خمسون علما وأربع مائة علم

إلى مالا يقبله اللفظ فى لسان العرب فان خرج فلا فهم ولا علم ومنها جمعه الدليل والمدلول لأنه محتج بنظمه المعجز على الأحكام التى فى طيه من أمر ونهى ووعد ووعيد ومنها تيسير حفظه حتى على الغلمان فى أيسر مدة وكتب الأمم لايحفظها الواحد منهم فضلا عن الجم الغفير ومنها شدة تأثيره والانفعال له كان ابن مغيث يرق لسماعه كثيراً ويبكى فسمع قارئاً يقرأ ياعبادى لاخوف عليكم اليوم الآيات فصاح وغشى عليه وقاء شيئاً أخضر وما استتم يومه إلا ميتا ومربعض الصالحين ببغداد على صبي يبكى بباب مكتب فسأله قال كتب المعلم فى لوحى سطرا بكانى بسم الله الرحمن الرحيم

وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم على عدد كلم القرآن مضروبة فى أربعة إذ لكل كلمة ظهر وبطن وحد ومقطع وهذا مطلق دون اعتبار التركيب وما بينهما من روابط وهذا لايعلمه إلا الله تعالى أنظر الاتقان ففيه العجب العجاب من هذا المعنى (قوله) ومنها جمعه الخ زاد فى الشفا فالتالى له يفهم موضع الحجة والتكليف معا فى كلام واحد وسورة منفردة قال ابن سلطان فيفهم مثلا من قوله تعالى فلا تقل لهما أف تحريم غير التأفيف بالأولى وإن الكف عنه أقوى ومن قوله فصل لربك وانحر أنه حجة لوجوب صلاة العيد والأضحية وأنه مكلف بهما (قوله) تيسير حفظه الخ قال تعالى ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر أى متعظ وأصله مذتكر وقوله فى أيسر مدة أى كسنة كما وقع لبعضهم أو أقل أو أكثر بحسب جودة الذهن والفطنة حكى أنه من داوم على قراءة هذه الأبيات سهل حفظ عليه القرآن وهى :

كلام قديم لايمل سماعه منزه عن قول وفعل ونية
به اشتفى من كل داء ونوره دليل لقلبى عند جهل وحيرتى
فيارب متعنى بسر حروفه ونور به قلبى وسمعى ومقلتى

(قوله) شدة تأثيره الخ تقدم نحوه فى قوله ومنها هيبته وروعته الا أن هذه الروعة تختلف فى بعض الأشخاص بالقلة والكثرة وربما كانت سببا فى الموت (قوله) كان ابن مغيث (١) الخ هو ثقة عالم بالحديث صحيح اليقين وكان فى قلبه رقة مر فى طريقه الى مسجد السبت بدار فسمع فيها غناء فقرع الباب فخرج اليه صاحب الدار فاستأذنه فى الدخول فاستحى واعتذر اليه فقال لا بد منه فدخل صاحب الدار وغيب ما كان بين أيديهم ثم أذن له فدخل وسلم وقال من المتكلم قالوا هذا فقال سألتك بالله الا أعدت ماسمعت منك فقال الرجل .

العفو أولى لمن كانت له القدر لاسيما عن مقر ليس ينتصر
أقر بالذنب اجلالا لسيده وقام بين يديه وهو يعتذر

فبكى ابن مغيث وانتحب ثم قام وقال تاب الله عليكم وخرج فتاب صاحب الدار وسار أحمد بن مغيث

الهيكم التكاثر إلى تعلمون تهديد بعد تهديد وتخويف قال أخر بكاءك حتى يكتت لك سطراً أبلغ لترون الجحيم ثم لترونها الخ فاضطرب الصبي وسقط ميتا فوثب المعلم على الرجل فرفعه للخليفة فقال دعه قد أسرع الصبي إلى منازل السعادة وذكر الثعلبي والسمرقندي أن أبا ثعلبة الأنصاري صلى العشاء خلف المصطفى ﷺ فقرأ صلى الله عليه وسلم الهيكم التكاثر فشهق أبو ثعلبة شهقة فقرأ حتى زرتم المقابر فشهق شهقة أخرى ففارق الدنيا . (تتمة) كرامات الأولياء عندنا حق وأنكرتها المعتزلة

الى مسجد السبت قال ابن اللباد حضرت مجلس الذكر يوم السبت وابن مغيث حاضر وكان له بكاء ونوح وكان القراء إذا علموا به قرأوا فقرأ قارىء ياعبادي لاخوف عليكم اليوم الآيات الثلاث فصاح صيحة شديدة ثم سقط على وجهه فأقام ساعة وأسنده إنسان الى صدره وكلم فلم يتكلم ثم قاء شيئا أخضر فحمل إلى داره فقاء أيضاً ثم توفي بعد العشاء رحمه الله تعالى وغلقت الحوانيت كانه يوم عيد قال ابن اللباد حضرت غسله وقد كسي نوراً وضياء وصلى عليه حمديس ونودى على جنازته أيها الناس لاتفتكم جنازة ابن مغيث شهيد القرآن (قوله) تتمة لما تكلم على المعجزة تمم الكلام بذكر كرامات الأولياء لأنها معجزة لنبينا ﷺ في الحقيقة كما قال ش ورد على ما أنكرها وقد جرت عادة المتكلمين بذكر مباحث الولاية عقب مباحث النبوة وكذا الامامة الكبرى أى المملكة (قوله) الأولياء الخ جمع ولي وهو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقرون بدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح فهو استدراج والمقرون بدعوى النبوة معجزة قاله السعد وفي رسالة القشيري فان قيل فما معنى الولي قيل يحتمل أن يكون فعيلا مبالغة من فاعل كالعليم والقدير ويكون معناه من توالت طاعته من غير تخلل معصيته ويجوز أن يكون فعيل بمعنى مفعول وهو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه على التوالي فلا يخلق له الخذلان الذى هو قدرة العصيان ﻫ بخ وهذه هي الولاية الخاصة وأما العامة فلجميع المؤمنين قال تعالى الله ولي الذين آمنوا الآية حرمنا الله منها معا بفضله وكرمه (حق) أي جائزة وواقعة بدليل العقل والنقل أما العقل فقال أبو علي في حواشي الكبرى جواز وقوعها إنها فعل ممكن في نفسه وكل ممكن وقوعه جائز فان زعم المخالف انه غير ممكن في نفسه فالبرهان الدال على حدوث العالم يرد عليه وإن زعم أنه ممتنع لعارض فعليه بيانه ﻫ وأما النقل فالكتاب والسنة فمما تضمنه الكتاب قصة أصحاب الكهف وقصة مريم قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجدعنها رزقا الآية وقصة احضار قصر بلقيس لسليمان وفي الصحيحين بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها فقالت لم أخلق لهذا وإنما خلقت للحراثة ﻫ بخ فقال اليافعي وبالجملة فلا ينبغي لأحد التوقف في الايمان بها لأنها جائزة عقلا وواقعة نقلا اما جوازها عقلا فلأنها من جملة الممكنات التي لا تستحيل على القدرة الالهيه وبذلك قال أهل السنة والجماعة

قالوا لئلا تلتبس بالمعجزة فلا يتميز النبي من غيره والجواب أنها غير مقرونة بدعوى الرسالة ولا النبوة وهى فى الحقيقة معجزات لمتبوعهم كما قال فى الهمزية :

وأما وقوعها نقلا فمن ذلك قصة مريم وذكر قضايا من الكتاب والسنة انظر اليواقيت للشعرانى (قوله) وأنكرتها المعتزلة أى لعدمها فيما بينهم وذلك من أدل دليل على أنهم من أهل البدعة فمن عاشر الصالحين وخالطهم رأى كرامتهم عيانا قال السعد فى شرح المقاصد بعد أن ذكر جملة من الكرمات وبالجملة فظهور كرامات الأولياء يلحق بظهور معجزات الأنبياء وإنكارها ليس بعجيب من أهل البدع والأهواء إذلم يشاهدوا ذلك من أنفسهم ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شىء مع اجتهادهم فى العبادة واجتناب السيئات فوقعوا فى أولياء الله تعالى أصحاب الكرمات يمزقون أديمهم ويمضغون لحومهم ولا يسمونهم الا باسمى الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم إلا فى آحاد المبتدعة ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وإنما العجب من بعض فقهاء أهل السنة حيث قال فيما روى عن ابراهيم بن أدهم أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفى ذلك اليوم بمكة أن من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ماذكره الامام النسفى حين سئل عما يحكى أن الكعبة كان تزور بعض الأولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنة هـ وقول السعد فوقعوا فى أولياء الله تعالى الخ ولقد أدركنا هذا الأمر فى الزمان فحدث قوم ينكرون كرامات الأولياء ويقعون فى أئمة الصوفية الأتقياء المتفق على علمهم وديانتهم فانا لله وانا اليه راجعون ولا يستغرب هذا ونحوه لقرب الساعة وفساد الزمان وقال اليافعى الناس فى إنكار الكرامة على أقسام فنهم من ينكرها مطلقا وهم أهل مذهب مشهور ومنهم من يصدق بكرامات من مضى ويكذب بكرامات أهل زمانه فهؤلاء كبنى إسرائيل فانهم صدقوا بموسى حيث لم يروه وكذبوا بمحمد ﷺ حيث رأوه حسدا وعدوانا ومنهم من يصدق بأن لله أولياء فى عصره ولكن لا يصدق بأحد معين فهذا محروم من الأمداد فى عصره وبعضهم إذا رأى أحدا من الأولياء فى زمانه متربعا فى الهواء قال هذا إستخدام للجن لا ولاية وأطال فى ذلك وقال العلامة العطار ومما ينبغى أن يعلم أنه حيث كانت الكرامة من الله تعالى فلا فرق فى وقوعها بين كون الولى حيا أو ميتا خلافا لمن منعها بعد الموت فانه لاوجه له (قوله) قالوا الخ احتجوا على ذلك بوجوه كلها ضعيفة وما اقتصر عليه ش هو العمدة عندهم والوجه الثانى مما احتجوا به أنها لو ظهرت لكثرت لكثرة الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة ورد بالمنع بل غايته إستمرار بعض العادة الثالث لو ظهرت لغرض التصديق لانسد باب إثبات النبوة بالمعجزة لجواز أن يكون مايظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من أنها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعاً الرابع مشاركة الأولياء للانبياء فى ظهور الخوارق تخل بقدرهم ورد بالمنع بل يزيده

والكرامات منهم معجزات   نالها من نوالك الأولياء

وكيف تنكر كرامات الأولياء وهى متواترة فى الجملة عن الصحابة وغيرهم وإن كانت التفاصيل آحادا كجريان النيل بكتاب عمر ورؤيته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير الجيش ياسارية الجبل محذراً له من وراء الجبل لكمون العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة و كشرب خالد السم من غير تضرر به وكتكليم الكلب لأصحاب الكهف

فى جلالة أقدارهم حيث نالت أتباعهم مثل هذه الدرجة الخامس وهو فى الأخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد إلا من ارتضى من رسول خص الرسول بالاطلاع على الغيب فلا يطلع عليه غيرهم وإن كانوا أولياء مرتضين وما يشاهد من الكهنة ونحوهم ظنون واستدلالات تقع ولا تقع من قبيل الاطلاع على الغيب فى شىء والجواب بأن الغيب هنا ليس للعموم بل مطلق أو معين وهو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد أن يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة والبشر فيصح الاستثناء وإن جعل منقطعا فلا خفاء بل لا امتناع حينئذ فى جعل الغيب للعموم لكون إسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان فى الأصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم أى لا يطلع على كل غيب أحد وهو لا ينافى إطلاع البعض على البعض واستدلالهم مبنى على أنه لعموم السلب وليس بلازم ه شرح المقاصد وهذا الوجه الخامس هو الذى استدل به الزمخشرى فى الكشاف قال ابن المنير فى الانتصاف ادعى الزمخشرى عاما واستدل بخاص ه وتقدم جواب سيدى عبد العزيز الدباغ عن الآية فى صفة العلم (قوله) والكرامة منهم أى الناس المتقدمين فى قوله فانقضت آى الأنبياء وآياتك فى الناس مالهن انقضاء (قوله) كجريان النيل الخ محصل القضية أن نيل مصر كانت من عادته أن لا يفيض فى وقت فيضانه إلا إذا رموا فيه بنتا بكرا بعد أن يلبسوها الثياب الحسنة فلما فتحت مصر على يد عمرو بن العاص وكان فيها خليفة وجاء وقت فيضانه فلم يفض فذكروا له القضية فقال هذا أمر لا يقبله الاسلام وأرسله بذلك إلى سيدنا عمر فى خلافته فكتب له كتابا فيه بسم الله الرحمن الرحيم من عمر بن الخطاب إلى النيل أما بعد فان كنت تجرى بحولك وقوتك فلا حاجة لنا فى جريك وان كنت تجرى بحول الله وقوته فنطلب الله أن يجريك وأمره أن يرميها فى النيل ففعل عمرو ذلك ففاض النيل وانقطعت تلك البدعة (قوله) بنهاوند قال فى ق مثلث النون الفتح والكسر عن الصاغانى والضم عن الباب بلد من بلاد الجبل جنوبى همذان ه وقال العطار بضم النون بلدة من بلاد العجم بينها وبين المدينة نحو ثلاثين مرحلة ه وسارية هو الذى كان أمير الجيش والجبل منصوب على التحذير أى احذر الجبل وقوله وسماع بالجر معطوف على قوله ورؤية المجرور أيضاً وهى كرامة ثانية لسيدنا عمر حيث بلغ كلامه لأذن سيدنا سارية أو لهما معا (قوله) وكشرب خالد الخ وذلك أنه حاصر مع جيشه قوما

وغير ذلك وقال الأستاذ أبو اسحاق الاسفرايني ما كان معجزة لنبي لا يكون كرامة للولي كاحياء الموتى وقلب العصا حية وفلق البحر قال وإنما مبلغ الكرامة إجابة دعوة أو موافاة ماء بارد فى غير توقع المياه ونحو ذلك مما ينحط عن خرق العادة وقال القشيري الكرامات تكون خارقة ولكن لا تنتهي إلى حصول انسان بلا أبوين أو قلب جماد بهيمة أو نحو ذلك وقال جمهور أهل السنة كل ما جاز أن يكون

فى حصن فقالوا له لا نفتح لك حتى ترينا معجزة فقال ائتوا بسم قاتل فأتوا به فقال بسم الله وشربه فأخذته رعدة حتى كانت لحيته تضرب إلى صدره ثم سرى عنه ولم يضره وقد ظهرت الكرامة على يد جماعة من الصحابة والتابعين انظر اليواقيت للشعراني وسئل الامام أحمد لم لم تشتهر عن الصحابة كما وقع لمن بعدهم من الأولياء فقال لأن إيمانهم كان فى غاية القوة بخلاف إيمان من بعدهم فكلما ضعف إيمان قوم وكثرت كرامات أولياء عصرهم تقوية الايمان الضعفاء ه (قوله) وكتكليم الكلب الخ قيل إنهم كانوا ستة مروا براع معه كلب فتبعهم على دينهم فلما أرادوا الذهاب تبعهم الكلب وقيل كانوا سبعة فروا بكلب فتبعهم فطردوه مرارا فقال لهم ماتريدون منى لا تخشون منى أنا أحب أحباب الله عز وجل فتركوه قيل إنه من جملة الحيوانات التى تدخل الجنة كناقة صالح وكبش إبراهيم (قوله) وقال الأستاذ الخ قوله رحمه الله تعالى قريب من مذهب المعتزلة قال السعد فى شرح المقاصد ذهب جمهور المسلمين إلى جواز كرامة الأولياء ومنها أكثر المعتزلة والأستاذ أبو إسحاق يميل إلى قريب من مذهبهم كذا قال إمام الحرمين ه وقال سى فى شرح الكبرى ومن الأئمة من فرق بين المعجزة والكرامة بأن كل ما وقع من الخوارق معجزة لنبي لا يقع كرامة لولي كاحياء الموتى وإبراء الأكمه والأستاذ يصرح بمنع هذا ومنع غيره من الخوارق على يد الأولياء وإنما يجوز ما يجرى مجرى اجابة الدعوة ووجود ماء فى برية ونحو ذلك ولا يبلغ خوارق العادة وهؤلاء يزعمون أن قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يأتى أحد بمثل ما أوتيت به يمنع وقوع شيء من المعجزات للأنبياء على يد الأولياء لئلا يؤدى الى تكذيب من ثبت صدقه وهذا مندفع فان تحدى النبي مقيد بأن لا يظهر ما أتى به على يد من يبغى معارضته أو مفتر كذاب ويدل على هذا التقييد أن ظهور ما أتى به على يد نبي آخر لا يقدح فى معجزاته اتفاقا ومذهب المحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولى باختياره أو بغير اختياره وإنما الفرق بينهما ما قدمناه من دعوى النبوة وعدمها والولى إنما يظهر على يده ما يظهر ببركة متابعته للرسول فهو أحق بالدلالة على صدق المتبوع ه ووافق ابن العربي الحاتمي الأستاذ انظر اليواقيت (قوله) وقال القشيري الخ ونصه فى رسالته واعلم أن كثيرا من المقدورات يعلم اليوم قطعا أنه لا يجوز أن يظهر كرامة للأولياء وبضرورة أو شبه ضرورة يعلم ذلك فمنها حصول إنسان بلا أبوين وقلب جماد بهيمة أو حيوان مثلا وأمثال هذا كثير ه (قوله) كل ما جاز الخ لكن يستثنى من هذه الكلية ما ورد فيه نص

معجزة لنبى جاز أن يكون كرامة لولى فخصص ابن السبكى فى منع الموانع عمومه بكلام القشيرى وأشار إليه فى جمع الجوامع واعترضه الزركشى بأن ماقاله القشيرى مردود وقد أنكره عليه حتى ولده

قاطع على أن أحدا لا يأتى بمثله كالقرآن للزوم التحدى به على ممر الزمان (قوله) فخصص السبكى الخ ونصه فى جمع الجوامع قال القشيرى ولا ينتهون الى ولد دون والد وقال فى منع الموانع وهذا حق يخصص به قول غيره ماجاز أن يكون الخ قال الزركشى ماقاله القشيرى مذهب ضعيف والجمهور على خلافه ونحوه للنووى فى شرح مسلم فى باب البر والصلة قال إن الكرامات تجوز بخوارق العادات على اختلاف أنواعها ومنعها بعضهم وادعى أنها تختص بمثل إجابة دعاء ونحوه وهذا غلط من قائله وإنكار للحسن بل الصواب جريانها بقلب الأعيان ﻫ (قوله) حتى ولده ونصه قال بعض الأئمة ماوقع معجزة لنبى لا يجوز تقدير وقوعه كرامة لولى كقلب العصا حية والصحيح تجويز جعله الخوارق ﻫ (تنبيهات) (١) الأول قال أبو على اليوسى فى حواشى الكبرى الولى له شروط الأول معرفة أصول الدين بحيث يفرق بين الخالق والمخلوق وبين النبى والمتنبى الثانى علمه بأحكام الشريعة نقلا وفهما بحيث يكتفى بنظره عن التقليد فيها كما اكتفى به فى أصول التوحيد فلو أفتى الله سبحانه وتعالى علماء الأرض لوجد عنده ما كان عندهم لأقام قواعد الاسلام جميعا إذ لا يفهم من تولى الله تعالى إلا الناصر لدينه وهذا ممتنع ممن لم يحط بقواعد الدين وأصوله وفروعه ﻫ قلت وهذا بالنسبة إلى الأولياء الكمل كالاقطاب وإلا فقد تخفى بعض مسائل الفقه على الولى كما يؤخذ من تراجمهم عند من عرف بهم ثم قال أبو على والثانى تخلقه بالخلق المحمود شرعا وعقلا فالأول بالورع عن المحرمات وامتثال جميع المأمورات والثانى مايثمره العلم بأصول الدين فاذا علم بحدوث العالم فلا يتعلق قلبه بشىء منه لعلمه بأنه فى قبضة علمه تعالى وإذا علم وحدانية الله أخلص عمله لله تعالى إذ الربوبية لاتحتمل الشركة فى شىء وإذا علم سبق القدر بكل شى فلا يخاف فوت شىء مما قدر ولا يرجو شيئا مما لم يقدر وهذا هو الرضى ويثمر الرفق بالخلق والصفح عنهم فى أذايتهم لعلمه أنهم لا يستطيعوا الأنفسهم فضلا عن غيرهم نفعا ولاضرا الرابع ملازمة الخوف وعدم طمانينيته طرفة عين إذ لم يدر هل سبقت سعادته أم لا ﻫ (التنبيه الثانى) أعظم الكرمات وأصلها الذى تنشأ عنه التقوى والاستقامة باتباع الكتاب والسنة قال العارف بالله سيدى محمد بن عباد عند قول تاج الدين بن عطاء الله رضى الله عنهما ربما رزق الكرامة من لم تكن له استقامة مانصه الكرامة الحقيقية هى حصول الاستقامة والوصول إلى كمالها ومرجعها الى أمرين صحة الايمان بالله عز وجل واتباع ماجاء به الرسول ﷺ ظاهراً وباطنا فالواجب على العبد أن لا يحرص إلا عليهما ولا تكون له همة الا بالوصول اليهما وأما الكرامة بمعنى خرق العادة فلا عبرة بها عند المحققين إذ قد يرزق ذلك من لم تكن له استقامة قال سيدى

---

(١) شروط الولى .

أبو نصر فى كتاب المرشد فمذهب الجمهور ما أطلقوه من أن ماجاز كونه معجزة لنبي جاز كونه كرامة

أبو الحسن الشاذلى رضى الله عنه هما كرامتان الايمان بمزيد الايقان وشهود العيان وكرامة العمل على الاقتداء والمتابعة ومجانبة الدعوى والمخادعة فمن أعطيهما ثم جعل يشتاق الى غيرها فهو مغتر كذاب ليس له حظ فى العلم والعمل كمن أكرم بشهود الملك على نعت الرضا فجعل يشتاق الى سياسة الدواب وخلع الرضا وكل كرامة لايصحبها الرضا عن الله تعالى ومن الله فصاحبها مستدرج مغرور قال سيدى أبو العباس المرسى رضى الله عنه ليس الشان من تطوى له الأرض فاذا هو بمكة أو غيرها إنما الشان من تطوى عنه أوصاف نفسه فاذا هو عند ربه انظر تمامه إن شئت وقال ابن العربى فى الفتوحات اعلم أن الكرامة على قسمين حسية وهى التى تعرف العامة كاخبار بالمغيبات والمشى على الماء ونحوهما ومعنوية وهى التى بين الخواص من أهل الله تعالى وأشرافها أن يحفظ الله على العبد آداب الشريعة فيوفق لمكارم الاخلاق واجتناب سفاسفها وأن يحافظ على أداء الواجبات والسنن والمسارعة الى الخيرات وإزالة الغل والحقد والحسد وطهارة القلب من كل صفة مذمومة وتحليه بالمراقبة مع الانفاس فهذه عند المحققين هى الكرامة التى لايدخلها مكر ولااستدراج بخلاف الكرامة عند العوام ﻫ بخ وقال سيدى على الخواص أسنى ما أكرم الله به العلماء هو العلم فهو الكرامة التى لا يعادلها كرامة إذا عمل به وذلك لأن موطن الدنيا هو العلم والعمل أما النتائج من خوارق العوائد ونحو ذلك فموطنه الآخرة ﻫ أنظر اليواقيت وفى الأنوار القدسية فى قواعد الصوفية للشعرانى طلب بعض الفقراء من سيدى عبد العزيز الدرينى وقوع كرامة فقال لهم يا أولادى وهل ثم كرامة لعبد العزيز أعظم من أن الله تعالى يمسك الأرض به ولا يخسفها به وقد استحق الخسف من ذو ازمان (التنبيه الثالث) قال القشيرى واختلف أهل الحق فى الولى هل يجوز أن يعلم أنه ولى أولا فقال أبو بكر بن فورك لايجوز ذلك لأنه يسلبه الخوف ويوجب له الأمن وقال أبو على الدقاق بجوازه وهو الذى نقول به وليس ذلك بواجب لكل الأولياء ﻫ بخ وقال أبو على اليوسى الذى عليه أهل التحقيق أنه يجوز أن يعلم الولى ولايته فان علمها فهو كرامة فى حقه ولا يلزم سلب الخوف إذ من كان لله أعرف كان منه أخوف ﻫ (التنبيه الرابع) قال أبو على اليوسى لاتكون الولاية أفضل من النبوة ولا تساويها فان فى النبوة إختصاصا وتشريفاً وإقامة للهداية ومصالح وليس ذلك فى الولاية نعم إختلفوا فى نبوة النبي وولايته أيهما أفضل فقيل نبوته لأنها بين الله وبين عباده وإقامة لمصالح العباد مع شرف مشاهدة الملك وقيل ولايته أفضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص الذى يكون فى النبي فى غاية الكمال ولا تبلغها ولاية غيره ﻫ ومنه يعلم أن الولى لا يبلغ درجة النبي لأن النبي حصلت له الولاية التامة مع العصمة بالنصوص القاطعة والتشريف بالوحى قال سيدى عبد العزيز الدباغ رضى الله عنه وقد غلط بعض الأولياء من أهل الفتح فقال إن الولى العارف

لولى لافرق بينهما الا التحدى (لو انتفى التبليغ أو خانوا) • بفعل محرم أو مكروه (حتم أن يقلب المنهى

الكبير قد يبلغ مقام النبي فى المعرفة وإن كان فى الدرجة وهو غلط مخالف لمافى نفس الأمر والصواب أن الولى ولو بلغ فى المعرفة مابلغ لايصل إلى ماذكر ولا يقرب منه ه (الخامس) قال أبو على لا يبلغ الولى درجة يسقط عنه التكليف فيها باجماع المسلمين فان الخطابات والتكاليف عامة ولأن أكمل الناس فى المحبة والاختصاص الأنبياء مع أن التكاليف فى حقهم أشد والعارف لايسأم العبادة ولا يسأل الهبوط من درجة الكمال إلى حضيض النقصان والنزول إلى منازل الحيوان نعم ربما يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق فى ملاحظة الحق سبحانه بحيث يذهل عن ملاحظة العالم ويخل بالتكليف من غير تأثير فى ذلك لكونه فى حكم غير المكلف لعجزه عن مراعاة الأمرين وهذا الذهول هو الذى يترجح على بعض العقول لو المتسمون بمجانين العقلاء وبهذا ظهر فضل الأنبياء على الأولياء بأنهم مع أن استغراقهم أكمل لا يخلون بأدنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة ه وسئل الجنيد عن قوم يقولون باسقاط التكاليف لأنها وسيلة إلى الوصول وقد وصلنا فقال وصلوا ولكن إلى سقر والذى يسرق ويزنى خير ممن يعتقد ذلك ولو بقيت ألف عام مانقصت من أورادى شيئاً إلا لعذر شرعى (السادس) من أشكل كرامات الأولياء لكونها يحيلها العقل قصة(١) الرجل الذى نزل فى البحر لأجل الاغتسال ثم خرج بعد ساعة فقال له صاحبه الذى ترك ثيابه عنده إنك أبطأت على حتى خشيت من فوات الجمعة فقال إنى جئت من مصر ولى فيها نحو كذا وكذا شهراً قد تزوجت وولد لى فيها فسال صاحب الابريز شيخه عنها فقال رضى الله عنه إن الله لا يعجزه شيء فهو يقدر على أن يجعل لصاحب الحكاية زمنا آخر وقوما آخرين فى حال كونه فى البحر ويحجبه عن مشاهدة البحر ويشهده ذلك الزمان وأولئك القوم ويمثلهم تعالى بما شاء من أهل مصر أو غيرهم حتى يحصل المراد من الحكاية ثم يذهب تعالى ذلك الزمان وأولئك القوم وإنما يفعل ذلك ونحوه لشيء وقع لصاحب الحكاية فقال له صاحب الابريز صدقتم رضى الله عنكم كذلك قالوا كان ينكر كرامة الأولياء مع كثرة مخالطته وخدمته لهم ه بخ وحاصل الجواب أنه لم يدخل مصر حقيقة ولم يقع له شيء فيها وإنما مثل له ذلك فى البحر لما أراد الله نفعه بخدمة الأولياء نفعنا الله بذكرهم وأعاد علينا من بركاتهم آمين وخلف ذلك الزمان الآخر والقوم الآخرين ليس من قبيل المستحيل عقلا حتى يقال أن القدرة لا تتعلق بالمستحيل بل هما من جملة الممكنات (السابع) يجوز التوسل بالأولياء والاستغاثة بهم وزيارة قبورهم بل ذلك مطلوب شرعاً وطبعاً مع اعتقاد أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً وأنهم لا مشيئة لهم من الله تعالى وإنما يفعل ذلك لقوة الرجاء فى القبول فضلا وإحسانا لعظيم جاههم عند الله تعالى ولنزول

(١) قصة الرجل الذى نزل فى البحر للاغتسال •

عنه نهى تحريم أو كراهة (طاعة لهم) لأنا مأمورون بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم فى التنزيل وما

الرحمات حول ساحتهم لا لوجوب القبول على الله تعالى لأنه لا يجب على الرب شىء قال ش رحمه الله تعالى فى تأليفه الذى رد فيه على الطائفة الوهابية فاذا كانت الاستغاثة بهم على هذا الوجه لم يبق محل لذمها وانزاح الاشكال عما عليه عامة أئمة المسلمين من فعل ذلك للترغيب فيه ظهر أن زيارتهم والتوسل بهم يحمد ولا يذم وينتج الاغتباط لا الذم ويوجب الربح لا الخسران ويكون من الطاعة لا العصيان وليس كفراً بل من كمال الايمان ثم نقل كلام صاحب المدخل المشتمل على الترغيب فى زيارة قبور الأنبياء وآداب ذلك وزيارة قبر النبى ﷺ ثم قال وأما منع هذا المبتدع التوسل بهم فخلاف ما أجمع عليه الأئمة المهتدون قال ابن عرضون اعلم أن التوسل بأولياء الله تعالى عموما سبب فى قضاء الحاجات ونيل الكرامات وكذا التوسل بأهل البيت لكرامتهم عند الله تعالى سيما من اجتمع فيه الوصفان كسيدى عبد القادر الجيلانى ومولانا عبد السلام بن مشيش وأبى الحسن الشاذلى ونحوهم ه بخ وفى القواعد للشيخ زروق يجوز التوسل بالأعمال كأصحاب الغار الذين دعى كل واحد منهم بأفضل عمله والأشخاص كتوسل سيدنا عمر بسيدنا العباس رضى الله عنهما فى الاستسقاء ه وإذا كان التوسل بالأولياء مطلوبا فما بالك بسيدهم وبمدهم سيدنا محمد ﷺ أنظر أدلة ذلك من الكتاب والسنة فى التأليف المذكور وقد ألف فى ذلك النبهانى تأليفا حسنا وكذا بعض علماء العصر ففى كلامهم كفاية لمن أراد الله به خيراً وإنما قصدنا بهذه النبذة التنبيه والنصح للمسلمين جعلنا الله ممن يسمع القول فيتبع أحسنه قال ظم رحمه الله تعالى (لو انتفى التبليغ البيت) هذا إشارة الى قياسين كل واحد منهما مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة ونظم الأول أن تقول لو كتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه لكنا مأمورين بالكتمان لأن الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو كتمانهم وثبت نقيضه وهو تبليغهم وهو المطلوب ونظم الثانى أن تقول لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم والمكروه طاعة لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو الخيانه وإذا بطل وجب نقيضه وهو الأمانة فالتاليان مختلفان ويمكن رد كل منهما الى الآخر بأن تقول فى الأول لو كتموا لانقلب المحرم وهو الكتمان طاعة وتقول فى الثانى لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فينقلب كل منهما طاعة ويمكن جعله دليلا واحداً وحتم بمعنى لزم عقلا (قوله) بفعل الخ المراد بالفعل مايعم فعل اللسان وهو القول وفعل القلب (قوله) لأنا مأمورون الخ أى معشر الأمة فان قلت نحن مأمورون بالاقتداء بنبينا ولا يلزمنا الاقتداء بغيره أجيب بأن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد فيه شىء أو الضمير راجع لجميع الخلق والكلام من باب التوزيع فكل أمة مأمورة بالاقتداء بنبيها ثم أن هذا بيان للملازمة بين المقدم والتالى وفيه إشارة إلى أن الدليل سمعي قال تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء ان الذين يكتمون الآية ويطلق عليه

آتاكم الرسول فخذوه الآية . قل إن كنتم تحبون الله الآية واتبعوه لعلكم تهتدون الذين يتبعون الرسول الآية فلو جاز أن يكتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه لصار الكتمان طاعة نؤمر به نحن بان نكتم ماوجب علينا تبليغه من العلم النافع لمن اضطر اليه وهو خلاف ما أخبر به الرسل عن الله قال تعالى ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات الآية وقد شهد تعالى لنبينا ﷺ بكمال التبليغ فقال اليوم أكملت لكم دينكم قد تبين الرشد من الغى الآية فتول عنهم فما أنت بملوم ولو جاز عليهم أن يفعلوا محرما أومكروها لكنا أيضا مأمورين بالاقتداء بهم فى فعله فيصير مأمورا به وقد فرض منهيا عنه وهو تناقض وقيل اللازم على تقدير وقوع الكتمان

لفظ البرهان لأنه ماألف من مقدمتين يقنيتين أعم من كونهما عقليتين أو نقليتين لأن النقل المقطوع به يقينى (قوله) وأفعالهم الخ المراد بها ماقابل الاقوال بدليل العطف فيشمل تقريرهم وسكوتهم إذ لايقرون على باطل ثم إن المراد بالأفعال والأقوال التى أمرنا بالاقتداء بهم فيها ماكانت غير جبلية وأما الجبلية كالقيام والقعود أو ماكان خاصا بهم فلايلزمنا اتباعهم فيها (قوله) ولما جاز عليهم الخ هذا تقرير لدليل الأمانة وقوله لكنا أيضاً مامورين الخ أى لما مر من وجوب اتباعهم فى الأقوال والأفعال إلا ماكان جبلياً أو قام الدليل على الخصوصية (قوله) فيصير مأموراً به أى فينقلب ح المحرم والمكروه طاعة وأورد على أنه لايلزم ماذكر من الانقلاب المذكور إلا بعد ثبوت العصمة التى الكلام فيها حتى تكون أفعالهم طاعة دائرة بين الواجب والمندوب وهذا موجب للدور لأن ثبوت العصمة يتوقف على هذا الدليل والشرطية لاتتم إلا إذا ثبتت العصمة و ح فالدليل على وجوب الأمانة الاجماع قاله السكتانى وتبعه د وظم تبع عبارة الصغرى ولو استدل على الصفات الثلاث بالمعجزة لكفاه كما فعل فى الكبرى حيث قال وإذا صدق الرسل بدلالة المعجزة وجب تصديقهم فى كل ما أتوا به من الله تعالى ويستحيل منهم الكذب عقلا والمعاصى شرعا لأنا مأمورون بالاقتداء بهم فلو جازت عليهم المعصية لكنا مأمورين بها قال تعالى إن الله لايأمر بالفحشاء ويعرف أيضاً عدم وقوع المكروه بل والمباح على الوجه الذى يقع من غيرهم هو من جملة المعاصى الكتمان وقال الانبانى فى تقريراته على الصغرى لو قال المصنف أما برهان وجوب الصدق فهو أنهم لو لم يصدقوا اللزم الكذب فى خبره تعالى التنزيلى أى المعجزة والكذب نقص وهو محال عليه تعالى ويلزم من ذلك ثبوت الأمانة والتبليغ لأنهم أخبرونا بأنهم مبلغون معصومون فلو كانوا كاتمين وخائنين لماصدق خبرهم ولو لم يصدق خبرهم للزم الكذب فى خبره تعالى التنزيلى وهو محال فما أدى إليه من عدم صدق خبرهم محال فما أدى إليه من الكتمان والخيانة محال لأفاد ووفى بالمراد و ح تكون المعجزة دليل الأمور الثلاثة الواجبة فى حق الرسل هـ وبهذا تعلم مافى قول الهلالى رحمه الله تعالى فى الياقوتة الفريدة .

للرسل صدق وبلاغ عصمة واجبة دليلها المعجزة

والخيانة بفعل محرم أو مكروه أن يصير المنهى مباحا أو طاعة ولا يتعين كونه طاعة كما يقتضيه النظم قلنا لما أمرنا بالاقتداء بهم عموما دل ذلك على أن أفعالهم وأقوالهم لاتخرج عن كونها قربا وطاعة وإن كان منها المباح بالنظر إلى ذاته إلا أنه لايقع منهم لداعية الشهوة والطبيعة بل مصحوبا بالنيات والقصود الحيدة المدخلة له خبر القرب والطاعات فيأكلون بالنية ويشربون بالنية وينامون بالنية وينكحون بالنية إلى غير ذلك بل آحاد العارفين يصلون إلى أن تصير بالنية حظوظهم حقوقا وعاداتهم عبارات حتى قال الشيخ أبو العباس المرسى أوقاتنا كلها والحمد لله ليلة القدر فما بالك بالانبياء عليهم الصلاة والسلام فان قيل قد يذكر الفقهاء والمحدثون والاصوليون أن النبى صلى الله عليه وسلم يفعل المكروه

من التحقيق والاختصار وكذلك فعل فى براهين الصفات الواجبة فى حقه حيث قال:

لو لم تجب عشرتها الأولى لما أوجدنا والباقى للنقل انتهى

ولهذا ينبغى تعليمها للصبيان والعوام (قوله) وهو تناقض قدر كلام ظم بالتناقض وترك ظاهر قوله أن يقلب المنهى الخ لأن انقلاب المحرم والمكروه طاعة لايضر بل المضر هو انقلاب حقيقة الواجب إلى الجائز والمستحيل أو كل منهما إلى الواجب أو الجائز مستحيلا أو بالعكس فالأظهر أن يقول ظم أو خانوا لاجتمع النقيضان أى كون الشىء طاعة وغير طاعة إلا أن يقال مراده بقلب المنهى عنه طاعة أنه يتصف بكونه طاعة زيادة على اتصافه بالحرمة أو الكراهة وهذا تناقض (قوله) عن المرسى أوقاتنا الخ وذلك لأن أفضل أوقات الانسان أن يكون فى طاعة ربه مشاهداً له ببصيرته قال ابن الفارض فى تائيته.

وعندى عيد كل يوم أرى جميل محياها بعين قريرة
وكل الليالى ليلة القدر ان بدت كما أن ليلة اللقا يوم جمعة

(قوله) يفعل المكروه الخ المراد به مايشمل خلاف الأولى وأما المحرم فلا يقع منهم قطعا وماأوهم معصيته فمؤول كما مر وقوله كالشرب الخ قد ثبت أنه ﷺ شرب قائما من زمزم كما فى الشمائل وغيرها من نهيه عن ذلك ففى مسلم عن أبى هريرة مرفوعا لا يشربن أحدكم قائما فمن نسى فاليستقى ه قال ابن القيم للشرب قائما آفات منها أنه لايحصل به الرى التام ولا يستقر فى المعدة حتى يقسمه الكبد على الأعضاء ويلاقى المعدة بسرعة فربما برد حرارتها ويسرع النفوذ إلى أسفل البدن فيضر ضررا بينا ومن ثم سن أن يتقاياه ولو سهوا لأنه يحرك إخلاطا يدفعها هو ينبغى لمن فعل ذا الضرورة أن يقول اللهم صل على سيدنا محمد الذى شرب قائما وقاعدا فانه يندفع عنه الضرر وذكر الحكماء أن تحريك الشخص ابهام رجليه حال الشرب قائما يدفع ضرره قال ظم رحمه الله تعالى. جواز الاعراض البيت) ال للعهد الذكرى أى التى لا تؤدى الى نقص كامر وأما التى تؤدى إلى نقص شرعا كالمحرمات والمكروهات فدليل امتناعها

لبيان الجواز كالشرب قائما قلت إذا قصد بفعله بيان الجواز لا يكون فى تلك الحالة مكروها بل واجبا لأنه أدى به التعليم الواجب وإنما هو مكروه للأمة بعد معرفة جائز أى لا عقاب فى فعله (جواز الاعراض) البشرية (عليهم حجته . وقوعها بهم) مشاهدة لمن عاصرهم ولقيهم وبالنقل تواترا لمن بعدهم والوقوع يستلزم الجواز (تسل) عن الدنيا أو تبيين أحكام أو أعظام أجوراً و إعلاء منزلة أو إتساءبهم (حكمته) أى حكمة ذلك الوقوع فهذه خمس فوائد فلنبسطها بعض البسط الاولى

هو دليل الأمانة وأما التى تؤدى إلى نقص عرفا وهى الأمراض المنفرة كالجذام والبرص فدليل امتناعها أن تقول هذه الأعراض مخلة بحكمة الرسالة وهى تعليم الشرائع وكل ما كان كذلك ممتنع فى حقهم ينتج الأعراض المنفرة ممتنعة فى حقهم أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى فلما يلزم على وقوعها من خلو الرسالة عن الحكمة ويدخل فى هذا الأكل على الطريق والحرف الدنية وعدم كمال العقل ودناءة الآباء ونحو ذلك كما مر قوله حجته الخ يصح أن يكون إشارة إلى قياس استثنائى نظامه ان تقول لو لم تجز الأعراض البشرية فى حقهم لما وقعت بهم وبيان الملازمة أن مالا يجوز عليهم لا يقع بهم لكن التالى باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله وإذا بطل المقدم ثبت نقيضه هو المطلوب ويصح أن يكون قياسا اقترانيا ونظمه الاعراض البشرية واقعة بالرسل وكل ما وقع فهو جائز دليل الصغرى المشاهدة ودليل الكبرى استحالة ثبوت الأخص وهو الوقوع بدون الأعم وهو الجواز إذ كل واقع جائز ولا عكس ينتج الأعراض البشرية جائزة فى حقهم وهذا الدليل حجة على من اعترف بالرسالة للبشرية ونازع فى لحوق الاعراض البشرية لهم وأما منع كون الرسول بشراً كما زعمت جهلة العرب فقد تصدى القرآن للرد عليهم فى غير ما آية كما مر عند ش (قوله) فهذه خمس فوائد الخ عدها س أربعة فقال أما التعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسلى عن الدنيا أو التنبيه لخسة قدرها عند الله تعالى وكذا المقرى فى إضاءة الدجنة حيث قال :

وغير قادح من الأعراض فى حقهم يجوز كالأمراض
للاجر والتشريع والتخلى من زهرة الدنيا أو التسلى
إذ خيرة العباد عنها أعرضوا وربهم قرضاً جميلا أقرضوا

الا أنه جعل مكان الرابع عندس التخلى لتلازمهما غالباً لأن من تنبه لخسة الدنيا تخلى عنها وش جعل التنبيه داخلا فى التسلى وفسر الشيخ عليش فى شرحها التسلى بالتصبر عن مشاق الدنيا والتأسى فى تحملها بهم فظاهره أن التسلى والتأسى بمعنى واحد وربما يؤخذ من قول ابن زكرى الفاسى فى همزيته :

حكم فى امتحانهم علم أحـ كام وأجر ورفعة وائتساء

فعدها أربعة واسقط التسلى وجعل مكانه الائتساء وش تبع عبارته وضم الأربعة التى عند أبى زكرى إلى

التسلى عن الدنيا أى التصبر عنها ووجود اللذة بفقدها والتنبه لخسة قدرها عند الله بسبب مايراه العاقل من مقاساة خيرة خلق الله اشدائدها وفى الحديث الدنيا جيفة قذرة لو كانت تزن عندالله جناح بعوضة ماسقى الكافر منها جرعة ماء وانظر جوابه ﷺ لعمر لما نظر فى بيته صلى الله عليه وسلم فلم يرفيه إلا شطر شعير وهو نائم على رمال حصير فداثرت فى جنبه فبكى فسأله مايبكيك قال ومالى لا أبكى وأنت صفوة الله وخيرته من خلقه كما أرى وهذه الملوك كسرى وقيصر تتبختر فى الحرير والديباج فقال

التسلى الذى عند ظم وغاير بينهما بوجه ما كما يأتى والأمر سهل لأنه يمكن رد بعضها إلى بعض وزاد جس هنا وفى شرح الشمائل وجها آخر نقله ابن حجر وهو أن تظهر عليهم أوصاف البشرية التى هى من أوصاف الحدوث فلا يفتتن الناس بما ظهر على أيديهم من الخوارق كما افتتن النصارى بعيسى عليه السلام ونحوه فى د ولكن لا تنحصر حكم ذلك فى عدد فمن أطلعه الله على شىء منها ذكره ومنها مااستأثر الله بعلمه أو خصص بها أنبياءه (قوله) بسبب مايراه العاقل الخ أى فاذا حصل له فقر أو مرض مثلا تسلى بما وقع لهم ومن لازم ذلك الاقتداء بهم فى التصبر وعدم الضجر والشكر على ماأعطى من نفع أوضر وهذا هو الائتساء ولذا عبر به بعضهم قال ابن زكرى فى شرح البيت المتقدم أن قرر الائتساء فاذا رأى المؤمن حال الأنبياء والأولياء سهل عليه أمر ماينزل به وكان سبباً لصبره ورضاه وتسلى عن الدنيا وزخرفها الفانى حيث اختار الله لأحبابه ذلك ولأعدائه ضده لأن العلماء بالله كما قال الفضيل ربيع الناس إذا نظر إليهم المريض لم يسره أن يكون صحيحاً وإذا نظر إليهم الفقير لم يود أن يكون غنياً ثم ذكر حكاية سيدنا عمر مع النبى ﷺ وغيرها أنظر جس (قوله) الدنيا جيفة الخ أى كالجيفة فى الخسة والاستقذار قال البيجورى واعلم أن الذم الوارد فى الدنيا إنما هو فى الشاغلة عن الله تعالى وعليها يحمل أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم : الدنيا ملعونة ملعون مافيها إلا ذكر الله وماوالاه أما التى لم تشغل عنه تعالى فلا ذم فيها بل هى محمودة وعليها يحمل قوله صلى الله عليه وسلم : نعم الدنيا مطية المؤمن بها يصل إلى الخير وينجو من الشر وبذلك يعلم أنها ليست محمودة ولا مذمومة لذاتها ونحوه للشيخ بنيس على الهمزية وغيرها بأبسط منه (قوله) لو كانت تزن أى لو كان للدنيا عند الله تعالى قيمة قليلة يوازن جناح بعوضة فضلا عن كونها كثيرة ماسقى الخ والجرعة بضم الجيم وفتحها (قوله) شطر الخ أى شيئاً قليلا نحو المدين كما عبر به ابن زكرى وقوله رمال الخ هو بالضم قال فى ق ورمال الحصير كغراب ه والمراد به الشريط وعبارة ابن زكرى وهو نائم على الحصير قد أثر على جنبيه قال جس عقب هذه الحكاية ومن ثم قالوا من أحسن علاج النفس صحبة مجتهد فى العبادة قال بعضهم كنت إذا اعترتنى فترة نظرت إلى محمد بن واسع واجتهاده وكان الامام مالك يأتى محمد بن المنكدر والامام أحمد ويحيى بن معين يأتيان معروف الكرخى والشافعى يأتى شيبان الراعى قال فى الاحياء إلا أن هذا قد تعذر فينبغى أن يرجع

ياعمر أما ترضى أن تكون لهم الدنيا ولنا الآخرة وحاصل هذا الوجه سقوط منزلة الدنيا من القلب وبرودتها فيه بحيث لا يبقى لها وقع فيه وهذا رأس كل خير كما أن رأس الخطايا حبها الثانية تبيين الاحكام الشرعية وتعليمها لامهم بسبب ماينزل من نوائب الدنيا ومصائبها كصلاة الخوف ومافيه من الفروع واتخاذ الحراس عند الخوف والتداوى من المرض وإن ذلك لا ينافى التوكل وكاستعمال الصبر والرضى والتفويض عند نزول المكاره وكجواز الدعاء على المتمردين لدعائه عليه السلام على أبى جهل وحزبه لحق الله لا لحق نفسه وكتعليم أحكام الهوى فى الصلاة وصلاة المريض وآداب الاكل والشرب والنوم واللباس وقضاء الحاجة ومعاشرة النساء والجماع وغير ذلك الثالثة أعظام الاجور فى الحديث من يرد الله به خيراً يصب منه وفى آخر عن الله سبحانه إذا وجهت إلى عبد من عبادى مصيبة فى بدنه أوماله أو ولده ثم استقبل ذلك بصبر جميل إستحييت منه يوم القيامة أن أنصب له ميزانا أو أنشر له ديوانا وفى آخر إذا أراد الله بعبده خيراً وأراد أن يصافيه صب عليه البلاء صبا وتجه عليه تجافاذا دعاه قالت الملائكة: صوت معروف فاذا دعاه ثانيا فقال يارب قال الله سبحانه لبيك عبدى وسعديك لاتسألنى شيئا إلا أعطيتك أو دفعت عنك ماهو أكبر أو أدخرلك عندى ما هو أفضل منه فأذا كان يوم القيامة جىء بأهل الأعمال فوفوا أعمالهم بالميزان أهل الصلاة والصيام والصدقة والحج ثم يؤتى بأهل البلاء فلا ينصب لهم ميزان ولا ينشر لهم ديوان يصب عليهم الأجر صبا كما كان يصب عليهم البلاء صبا فيود أهل العافية فى الدنيا لو كانت أجسامهم تقرض بالمقاريض لما يرون مما يذهب به أهل البلاء من

إلى سماع أحوالهم ومطالعة أخبارهم بخ (قوله) وحاصل هذا الوجه قال سى فاذا نظر العاقل فى أحوال الأنبياء باعتبار زينة الدنيا وزخرفها علم علم يقين أنها لاقدر لها عند الله تعالى فأعرض عنها بقلبه بالكلية إذا كان ذا همة عالية وأطال فى هذا المعنى ثم أنشد لغيره :

دببت الى المجد والساعون قد بلغوا ... حد النفوس وألقوا دونه الازر
وكابدوا المجد حتى مل أكثرهم ... وعانق المجد من وافى ومن صبرا
لاتحسبن المجد تمراً أنت آكله ... لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا

(قوله) الثانية تبيين أحكام الخ فان قلت يمكن معرفتها بالقول أجيب بأن دلالة الفعل أقوى إذ لا يعده أحد عن فعله بعد رؤيته أو ثبوته بخلاف القول فقد يعتقد الترخيص فى خلافه وانظر قصة عمرة الحديبية فى البخارى وأيضاً فى تبليغ جميع الأحكام بالقول حرج وتضييق على المبلغ مع أن بعض الأحكام لا تؤخذ إلا من الفعل أو التقرير (قوله) يصب منه بكسر الصاد وروى بالفتح وروى أن رجلا قال يارسول الله ذهب مالى وضعف جسمى فقال ﷺ لاخير فى عبد لا يذهب ماله ولا يسقم جسمه إن الله عزوجل إذا أحب عبداً ابتلاه وإذا ابتلاه صبره وقال ﷺ أن الرجل لتكون له الدرجة عند الله تعالى لا يبلغها

الثواب فذلك قوله سبحانه : إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب فان قيل الله تعالى قادر على أن يوصل لرسله ذلك الأجر العظيم بلا بلاء ولا مشقة تلحقهم قلنا نعم ولكن ترتيبه على ذلك مقتضى حكمته لا يسأل عما يفعل كذا فى شرح الصغرى قال الشيخ سيدى عبد الرحمن الفاسى من سر إبتلائهم أظهار سر العبودية والصدق فيها من الرضى والتسليم والانقياد والامتثال وغير ذلك قال تعالى : أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون أى يختبرون ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين الآية قلت وقد أشار ﷺ إلى هذا المعنى بقوله ان الله يجرب عبده بالبلاء كما يجرب أحدكم ذهبه بالنار فمنهم من يخرج كالذهب الابريز ومنهم دون ذلك ومنهم من يخرج أسود محرقا وانظر حكاية السرى السقطى مع الجنيد فى ابن عباد عند قول الحكم ليخفف ألم البلاء عنك علمك بأنه سبحانه هو المبتلى لك فالذى واجهتك منه الأقدار هو الذى عودك حسن الاختيار الرابعة اعلاء المنزلة وانالة البغية من رضوان الله تعالى عن عبده وذلك أن رضى العبد عن مولاه فى كل الاحوال يثمر رضى الرب عن عبده الذى هو أسنى المطالب وأقصى المآرب ورضوان من الله أكبر أحل عليكم رضوانى فلا أسخط عليكم

بعمل حتى يبتلى فى جسمه فيبلغها بذلك ه نقله جس عن ابن زكرى (قوله) مقتضى حكمته أى فتعظيم أجورهم بذلك جرى على مقتضى حكمته تعالى فى مقارنته الأسباب مع مسبباتها وإن كان قادراً بدون تلك الأسباب (قوله) قال الشيخ الخ زاد بعدما عند ش مانصه وغير ذلك مما فيه إشارة لسر القدر الذى جاء الأمر بالامساك عنه وقد جاءت الاشارة لذلك بقوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له ه قال جس عقبه فيكون سر ابتلائهم أن تظهر عليهم علامات الصدق والمحبة والرضى حيث لا يزيدهم البلاء الا تعلقا بسيدهم وطاعة له ورجوعا اليه ه (قوله) فمنهم من يخرج كالذهب الابريز الخ وهم الذين صبروا على البلاء الصبر الجميل الذى لاشكوى معه وقوله دون ذلك أى وهم الذين صبروا صبراً دون ماتقدم وقوله من يخرج أسود أى وهم الذين قابلوا المعصية بالتسخط وعدم الرضى فكانت مصيبتهم أشد وفى الخبر إذا صبرت مضى قضاء الله وكنت مأجوراً وإن لم تصبر مضى قضاء الله وكنت مأزوراً (قوله) وانظر حكاية الخ وهى أن الجنيد قال كنت نائما عند سرى السقطى فنبهنى وقال ياجنيد رأيت كأنى وقفت بين يدى الله تعالى فقال ياسرى خلقت الخلق فكلهم ادعوا محبتى فخلقت الدنيا فهرب منى تسعة أعشارهم وبقى العشر وخلقت الجنة فهرب منى تسعة أعشار العشر وبقى عشر العشر وخلقت النار فهرب تسعة أعشار عشر العشر فسلطت عليهم ذرة من البلاء فهرب تسعة أعشار عشر عشر العشر فقلت للباقين لا الدنيا أردتم ولا الجنة أخذتم ولا من النار هربتم ولا من البلاء فررتم فما تريدون قالوا إنك تعلم مانريد فقلت إنى أسلط عليكم من البلاء بعدد أنفاسكم أتصبرون قالوا إن كنت أنت المبتلى فافعل ماشئت فهؤلاء عبادى حقاً ه بخ (قوله) ورضوان من الله أكبر قال ابن زكرى قال بعض المفسرين

بعده أبداً وفى الحديث أن الله يتجلى للمؤمنين فيقول سلونى فيقولون رضاك (الخامسة) الاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام أى التخلق بأخلاقهم عند نزول البلايا وهذا غير علم الاحكام لأن العلم لا يستلزم العمل ومن أخلاقهم عندالاساءة عليهم مافى آية : خذ العفو إلى الجاهلين روى أنها لما نزلت سأل ﷺ جبريل عنها فقال حتى أسأل ربى ثم رجع فقال يامحمد إن الله يأمرك أن تصل من قطعك وتعطى من حرمك وتعفو عمن ظلمك ولذا قيل : مكارم الأخلاق فى ثلاثة من كملت له فذلك الفتى

إعطاء من يحرمه ووصل من يقطعه والعفو عمن اعتدى

ولما بين عقائد الايمان مفصلة بين أن جميعها مندرج تحت كلمتى الشهادة ليحصل العلم بها تفصيلا وإجمالا وليعلم بذلك شرف هذه الكلمة وما انطوت عليه من المحاسن فقال (وقول لا اله الا الله محمد

فى قوله تعالى . ولدينا مزيد . تأتى لأهل الجنة ثلاث تحف من عندالله تعالى الأولى ليس عندهم مثلها فذلك قوله تعالى فلا تعلم نفس الآية الثانية السلام عليهم من ربهم قال تعالى سلام قولا من رب رحيم الثالثة يقول الله لهم إنى عنكم راض فيكون ذلك أفضل من الهدية والسلام . قال تعالى ورضوان الله أكبر أى من النعيم الذى هم فيه ثم قال ومن هنا تظهر لك حكمة كون الأنبياء أشد الناس بلاء ثم الامثل فالامثل (قوله) الخامسة الاقتداء بهم الخ تقدم أن هذا مسبب عن التسلى وقوله أى التخلق أى فى الصبر والتحمل للمكاره (قوله) إن الله يأمرك الخ وقد امتثل ﷺ أمر ربه فى الاتصاف بالاخلاق الشريفة حتى أثنى عليه بقوله وإنك لعلى خلق عظيم قالت عائشة رضى الله عنها كان خلقه القرآن يرضى لرضاه ويغضب لغضبه اللهم صل على هذا النبى الكريم صاحب الخلق العظيم وعلى آله وصحبه وسلم تسليما قال ظم رحمه الله تعالى: (وقول لاإله إلا الله الأبيات) ذكر فى هذه الأبيات أربع فوائد الأولى أن الكلمة المشرفة متضمنة لجميع ماتقدم من العقائد ودالة عليها اجمالا فذكرها متضمن لذكر جميع تلك العقائد فهى ذكر واحد فى اللفظ وفى الحقيقة اذكار كثيرة فقائلها كأنه يقول لاقادر ولا قوى ولاعزيز ولاضار ولا نافع ونحو ذلك إلا الله تعالى والثانية أنها علامة على الايمان والثالثة أنها أفضل الأذكار والرابعة أن من شغل أوقاته بها فاز بالذخيرة فى الدنيا والآخرة ويأتى بسط هذه الفوائد (قوله) فى التوطئة بين أن جميعها الخ إسناد البيان إلى ظم مجاز من إسناد الشىء إلى سببه لأنه سبب فيه والمبين حقيقة الشراح وقوله تحت كلمة الخ على حذف مضاف أى تحت معنى كلمة الخ لأن الجامع لمعانى العقائد هو المعنى لا اللفظ ويقدر مثله فى كلام ظم ثم إن الاندراج هنا باللزوم والارتباط الذى بين اللازم والملزوم لأن دلالة كل أحد من المعنيين على مايندرج تحته بالالتزام ولأن الاندراج الحقيقى إنما يكون فى دلالة العام على أفراده والدلالة هنا التزامية (قوله) تفصيلا أى بما تقدم وإجمالا من حيث احتواء معنى لاإله إلا الله عليها لكن عند بيان الاندراج تصير مفصلة فالاجمال إنما يتصور عند عدم بيان

أرسله الإله أى اله المثبت فى الجملة الأولى وهو الله وبهذا يساوى ماذكر الناظم قولنا محمد رسول الله (يجمع كل هذه المعانى) أى وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات المذكورات فى حق الله تعالى وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام وإدراج هذه العقائد تحت هذه الكلمة المشرفة قال الامام السنوسى إنه لم ير من سبقه اليه فظن أنه من مخترعاته وليس كذلك بل سبقه اليه أبو حامد الغزالى وعياض على وجه يقرب مما ذكره كما استنبط المقترح العقائد الالهية من الباقيات الصالحات واستنبطها بعضهم من البسملة وبعضهم من سورة الاخلاص وقد قدمت ذلك عند الكلام على الغنى المطلق ونحن نبين إندراج العقائد تحت الكلمة المشرفة مرتبين لها على ترتيبها الذى سبق فى النظم فنقول بيان ذلك متوقف على معرفة معناها إجمالا فالاله المستغنى عن كل ماسواه المفتقر اليه كل ماعداه هذا مختار الشيخ السنوسى فى تفسيره قال وبه ينجلى اندراج جميع العقائد الالهية تحت قولنا لا إله إلا الله ويرد عليه أن لا إله لغة إنما هو بمعنى المعبود ففى القاموس اله الهة والوهة والوهية عبد عبادة والإاله بمعنى مالوه وكل مااتخذ معبوداً الاله عند متخذه ﻫ وحينئذ يقال من أين جاء تفسير إله

الاندراج وهذا هو الذى لاحظ سى وتبعه ش (قوله) أبو حامد الخ وكذا ابن مرزوق فى شرحه على البخارى وقد نقلنا كلامه فى تأليفنا على كلمة الشهادة (قوله) المقترح هو بفتح الراء وتقدم التعريف به عند قول ظم يجوز فى حقه الخ وله عقيدة سماها الأسرار العقلية وهى التى استنبط فيها العقائد من كلمات خمس سبحان الله والحمدلله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم وشرحها تلميذه الشريف زكريا ولكن مافعله سى أحسن وأتم فائدة مما صنعه المقترح لأنه استنبط العقائد من كلمات خمس وسى من كلمة واحدة وكمل الفائدة باندراج النبويات تحت الكلمة الأخرى وهذا لم يسبقه إليه أحد ويمكن أخذ العقائد الالهية من سبحان الله والحمد لله لأن الأولى ترجمة صفات السلوب الخمس ويؤخذ وجوب الوجود من القدم والحمد ترجمة صفات المعانى والمعنوية لازمة لها فهذه عشرون عقيدة وهى تستلزم نفى الغرض ومامعه وهى أربعة كما يأتى ومن وجوب هذه الصفات يعلم استحالة أضدادها وجواز مالا ينافيها من فعل الممكنات وتركها فهذه خمسون عقيدة مأخوذة من كلمتين بل يمكن أخذها من كل واحد منهما بانفراده لأن معنى سبحان الله تنزيه لله ولصفاته عما لا يليق به ففيه تنزيه لله تعالى عن المستحيلات ووصفه بالواجبات والجائزات وكذا الحمد لله معناها كل ثناء بجميل مستحق لله تعالى أو مختص به وفى ضمن ذلك الاعتراض بأن كل كمال له تعالى ولا نهاية لكماله فكان الحامد وصفه بكل مايليق به تعالى وأما الله أكبر فهى ترجمة الصفات الجامعة كالكبرياء والعظمة فأعرف قدر هذا الذكر العظيم (قوله) من البسملة قد قدمنا ذلك مبسوطا فى أول الكلام على البسملة وقوله من سورة الاخلاص قد تقدم ذلك عند ش فى صفة الغنى

بذلك التفسير حتى ينبنى عليه أدراج العقائد الالهية فى الكلمة المشرفة وعلى الوجه الذى ذكره ويجاب

وتقدم مايتعلق بذلك (قوله) بمعنى المعبود أى إله المنكر كما فى كلمة الشهادة بمعنى المعبود مطلقا سواء عبد بحق أو بباطل كما يدل عليه كلام ق وغيره ويؤخذ من قوله تعالى : ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به وقوله تعالى لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فخصصه العرف بمعنى المعبود بحق وقيل إنه موضوع للمعبود بحق وإطلاق الكفار له على غيره تعالى كالأصنام لزعمهم أنها تستحق العبادة قال القشيرى فى التحبير قد أصابت العرب فى التسمية وأخطأت فى التعيين أى أصابت فى الوضع للمعبود بحق وأخطأت فى تعيينه وإطلاق إله على غيره تعالى ولذلك خطأهم بقوله ماتعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها فأضاف التسمية اليهم وجعلها فعلا لهم وقال ابن عطية المختار أن لمعنى كون عبادتهم لمعان تعطيها الأسماء وليست موجودة فى الأصنام بمنزلة قوله وضعتموها ه وهذا هو الذى اختاره سيدى العربى الفاسى فى جواب له ونصه اعلم أن لفظ إله موضوع فى اللسان العربى للمعبود بحق وهو المستحق للمعبودية له وقد حكم العقل والشرع بأن المستحق للعبودية له هو المستغنى عن كل ماسواه المفتقر إليه كل ماعداه فصح بحسب ذلك أن يقال أن كل مستحق العبودية مستغن عن كل ماسواه مفتقر إليه كل ماعداه وبالعكس فكانا متساويين فى المصدوق كلما صدق أحدهما صدق الآخر وإن اختلفا فى المفهوم كالضاحك بالامكان والناطق فهما متحدان مصدوقا فدلالة الانسان على الناطق مطابقة لأنه موضوع له وعلى الضاحك التزام لأنه لازم له وهذا كله بحسب الوضع اللفظى والحقيقة والمجاز من عوارض ذلك فاعتبر ماذكرناه فى المقام الذى تتكلم فيه تجد دلالة لفظ إله على المستحق للعبودية له مطابقة وعلى المستغنى الخ التزاما ثم قال بعد كلام طويل إذا تقرر هذا علم أن معنى الآله بحسب اللغة إنما هو المستحق للعبودية له ويكفى فى الاستظهار على هذا نقلا قول الجوهرى والآلهة الاصنام سموها بذلك لاعتقادهم أن العبادة تحق لها وأسماؤهم تتبع اعتقادهم لا ماعليه الشىء فى نفس الأمر ه فان قلت كثيراً مايفسرون الآله المعبود من غير تقييد بحق أو بباطل فما نسبته مما تقدم قلت مرادهم المعبود بحق لأن الاسم بحسب اللغة تابع لاعتقاد أهلها فكل من عبدوه فهم يعتقدون استحقاقه لذلك لأن من لازم العبادة اعتقاد العابد أنها بحق وإذا اعتقد ذلك صح بحسب لغته إطلاق لفظ الآله على معبوده لأنه يطلق دون استحقاق فان قلت قد يطلقونه ففى الكشاف الآله من أسماء الأجناس كالرجل والفرس إسم يقع على كل معبود بحق أو بباطل ثم غلب على المعبود بحق قلت تقسيمه المعبود إلى معبود بحق ومعبود بباطل هو بحسب الوجود الخارجى لا بحسب اعتقاد أهل اللسان الذى هو أساس الوضع والاستعمال فمعنى كلامه أن لفظ إله موضوع للمعبود بحق فى نفس الأمر مستعمل فى المعبود بحق بحسب الاعتقاد وهذا بحسب نفس الأمر منه معبود بحق ومنه معبود بباطل ثم غلب لفظ الاله على المعبود

بأنه لازم معنى الاله لغة بمعنى المعبود وكل عابد لشيء يزعم أنه يعبده بحق فلزم أن يكون الا له بمعنى المعبود بحق فى اعتقاد عابده والعبادة هى غاية الخضوع والتذلل كما فى المطول وغيره فيكون إلا له بمعنى المخضوع له غاية الخضوع بحق فى الواقع ولا يكون كذلك إلا لموجب يقتضى أن يخضع له ذلك الخضوع ولا موجب إلا إفتقار الخاضع للخضوع له واستغناء المخضوع له عن الخاضع فلزم أن الاله

بحق بحسب نفس الأمر فتطابق الاعتقاد والخارج ومراده المعبود بحق الجزء الخارجى لا الكلى الذهنى وأما تفسيره بالغنى بذاته المفتقر إليه غيره كما هو اصطلاح المتقدمين من الأصوليين فتفسير باللازم كما مر وقد علم من هذا أن للفظ إله اطلاقين اطلاق بحسب اللغة وهو المستحق له للعبودية وإطلاق بحسب الاصطلاح الأصولى وهو الغنى بذاته المفتقر إليه غيره وقد تضمن كلام سى الاطلاقين معا إلا أنه لم يميز اللغوى من الاصطلاحى فظن من لا تحصيل عنده أنهما عند الشيخ شيء واحد وهو غلط وإنما ذكر الشيخ أولا تفسير اللفظ بالمعنى اللغوى وهو المصحح عنده فى ذلك التقسيم ثم ذكر المعنى الاصطلاحى وهو محل اندراج العقائد ولما التبس ذلك على كثير أوقعهم فى توهمات وتشكيكات لا حاصل لها ولا طائل تحتها والله الموفق ه بخ كثير ونقله جس بلفظه وماقاله على كلام صاحب الكشاف نحوه يقال فى قول الشيخ زروق · الاله أطلقته العرب على كل معبود بحق أو بباطل فجاء الشرع بنفى ماعمموه وهو لا إ آله إلا الله أى لا معبود بحق إلا الله تعالى ومراده بكثير الامام الهبطى ومن تبعه كما يأتى إن شاء الله تعالى وعلى كل حال فالاله فى الكلمة المشرفة بمعنى المعبود بحق لاقتضاء المقام له سواء قلنا أن تخصيصه بذلك من اللغة أو من العرف وح فلا حاجة إلى نقله من مطلق المعبود إلى المعبود بحق ولا إلى نقله من المخضوع له فى اعتقاد الخاضع إلى المخضوع له فى الواقع كما فعل ش ولعله قطع النظر عن كون له جزأ من الكلمة المشرفة وكذا لا حاجة إلى الانتقال من المستغنى عن عابده لمفتقر اليه عابده إلى المستغنى عن كل ماسواه الخ كما يؤخذ من كلام سيدى العربى (قوله) فى ق كلام ق لا يدل على أن العرب أطلقته على المعبود بباطل فى اعتقادهم لأنهم لا يعبدوونه وهم يعتقدون عدم استحقاقه للعبادة فيكونون قد رضوا دونه بسفك دمائهم وسبى حريمهم وأموالهم هذا لا يليق بهم دون تأويل يتأولونه قاله سيدى العربى وتقدم أن من لازم العبادة اعتقاد العابد أنها بحق ويدل عليه قول ق وكل ما اتخذ معبود الخ وقوله إ آله هو بفتح اللام وكسرها الأول مأخوذ من قاعدة صاحب ق المشار إليها بقول بعضهم .

وإن على مصدره قد اقتصر أو مع ماض فهو من باب نصر

والثانى من قول المصباح أله يأله من باب تعب عبد عبادة (قوله) بأنه لازم الخ يعنى أن المعنى الاصطلاحى الذى بنى عليه سى الاندراج لازم للمعنى اللغوى فتفسير الاله بذلك تفسير باللازم بحسب اللغة فهو مجاز

هو المستغنى عن عباده المفتقر اليه عباده وحيث لم يخص الا له بكون ألوهيته با لنسبة لمعين لزم أنه المستغنى عن كل ماسواه المفتقر إليه كل ماعداه وهو المطلوب وحينئذ فمعنى الكلمة المشرفة لامستغنيا عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ماعداه إلا الله بمعنى أن هذا المفهوم مقصور على الفرد الذى هو خالق العالم فهو وحده لاغير معه المستغنى عن كل ماسواه المفتقر إليه كل ماعداه ففيه قصر إفراد بالنسبة للمشركين الذين يعتقدون ألوهية غيره معه وقصر قلب بالنسبة لمن يعتقد ألوهية غير فقط كالمجوس القائلين بأن الا له العالم هو النور والظلمة فقط ولا محذور فى كون قصر واحد للأفراد والقلب فان قلت القصر فى الكلمة المشرفة حقيق وهم جعلوا محل التقسيم إلى قصر القلب والافراد والتعيين القصر

وأما بحسب الاصطلاح لحقيقة عرفية (قوله) وبيان اللزوم الخ قد بين المحشى رحمه الله تعالى كلام ش فقال حاصله أنه لا بد من انتقالات خمسة الأول الانتقال من المعبود أى مطلقاً إلى المعبود بحق الثانى الانتقال من ذلك إلى المخضوع له بحق فى الواقع الرابع الانتقال من ذلك إلى المستغنى عن عابده الخامس الانتقال من ذلك إلى المستغنى عن كل ماسواه المفتقر إليه كل ما عداه فأشار إلى الأولى بقوله فلزم أن يكون الاله الخ وإلى الثانى بقوله فيكون الاله بمعنى المخضوع له وإلى الثالث بقوله فصار معنى الاله الخ وإلى الرابع بقوله فلزم الخ وإلى الخامس بقوله فلزم أنه الخ هـ ولا يخفى مافيه من التكلف الذى لاحاجة إليه والصواب فى بيان اللزوم ماتقدم عن سيدى العربى الفاسى بقوله وأنه ليس عندنا إلا انتقال واحد من المعنى اللغوى إلى لازمه وهو المعنى الاصطلاحى وإن اعتبرنا المعنى الاصطلاحى فلا انتقال والله أعلم (قوله) لامستغنياً الخ بالنصب كما هو الواجب لأنه مطول وإسم لا المطول يجب نصبه وتنوينه عند الجمهور وقوله ماعداه هو بمعنى ما سواه عدل عنه لقبح تكرار اللفظ بعينه وإنما قدم الاستغناء عن الافتقار لأن الأول وصفه تعالى والثانى وصف فعله لأن افتقار الغير إليه تعالى من حيث فعله قاله د ويمكن أن يقال إنما قدم الأول لشرفه ولكون الثانى لازم له وقوله إلا الله تعالى أى فهو المستغنى عن كل ماسواه الخ بناء على أن الاستثناء من النفى اثبات ويأتى الكلام عليه عند ش قوله ففيه قصر إفراد الخ قال البكى فمفهوم هذه الجملة الكريمة اثبات الألوهية لله تعالى ونفيها عن غيره قصر افراد إن كان المخاطب بها مجوسياً أو ثنويا أو قصر قلب إن كان المخاطب بها دهرياً أو طبيعياً وقصر تعيين إن كان المخاطب بها واقفاً أو شاكاً هو لعل ش ترك قصر التعيين لندور المخاطب به وقال سيدى أحمد بن مبارك كما نقله الشيخ بنى فى أجوبته الحجازية أنه لا يتصور هنا قصر الافراد أو القلب أو التعيين لأن النفى فى هذه الأقسام لا يعم كل جزء وإنما يعم ماوقع فيه النزاع أو الشك فتكون كلمة التوحيد على هذا جزئيه لاسالبة كلية وذلك باطل هـ وأشار فى حواشى الصغرى إلى الجواب عن هذا فقال عقب كلام البكى ثم ماذكر لا ينافى كونه قصراً حقيقيا لكون المراد من النفى العموم لا خصوص

الاضافى قلت لامنافاة بين كون القصر حقيقيا فى نفسه وإضافيا بالنسبة إلى مااعتقد السامع مشاركته للمذكور فى الحكم أو انفراده به دونه من بعض الأغيار إذا كانت بقية الأغيار لم يدع أحد ثبوت الحكم لها مع انتفائه عنها فى الواقع تأمل وإذ عرفت هذا فلنرجع إلى بيان اندراج العقائد الالهية فى التفسير المذكور فالوجود يؤخذ من استغنائه تعالى عن كل ماسواه إذا لو لم يكن موجودا

دعوى واحد من المخاطبين يعنى حتى يقال أنها جزئية وشاهد ذلك من كلامه ترديده بين وجوه القصر دون تخصيص بأحدهما على شرط اعتبار دعوى بل على تقدير ماهو عليه الحق فى نفس الأمر وإن أفاد بعد ذلك نفى ماعليه المخالف لذلك الحق بأى وجه كان هـ (قوله) قلت لامنافاة الخ ايضاح هذا الجواب أن الحكم فى القصر الحقيقى ينظر إلى اثبات المتكلم ونفيه من غير نظر الى اعتقاد المخاطب بخلاف القصر الاضافى فان النظر إلى اعتقاد المخاطب شرط فيه وعلى هذا يجرى الخلاف فى الكلمة المشرفة فانك أن اقتطعها عن النظر الى شرطية النظر الى دعوى المخاطب كانت من القصر الحقيقى وإلا كانت من القصر الاضافى وبالجملة أن اعتبرت فيها كونها مقررة للتوحيد فى نفس الأمر من غير اعتبار ملاحظة دعوى شركة فهى قصر حقيقى وان اعتبرت فيها الرد على دعوى الشركة فهى من الاضافى والله أعلم قاله ع (قوله) الى مااعتقد الخ ماواقعه على الافراد التى اعتقد المردود عليه بالكلمة المشرفة إثبات الالوهية لها كالأصنام وقوله مشاركته الخ هذا فى قصر الأفراد والمذكور هو الله تعالى والحكم هو إثبات الالوهية له تعالى كالأصنام وقوله أو انفراده الخ أى فى قصر القلب وقوله من بعض الأغيار بيان لما أى حالة كون مااعتقد السامع فيه الالوهية من بعض الأفراد المغايرة لله تعالى وقوله إذا كانت الخ أشار به الى أن بعض الأفراد من الأغيار التى لم يدع أحد ألوهيتها لم تقصد بالنفى باعتبار القصر الاضافى وان قصد نفى الألوهية عنها فى الواقع باعتبار القصر الحقيقى ولا يخفى مافى كلامه رحمه الله تعالى من التعقيد والحاصل عليه قصد الاختصار (قوله) فى التفسير المذكور أى وهو المستغنى عن كل ماسواه المفتقر اليه كل ماعداه ثم أن ش ذهب فى بيان الاندراج على ترتيب ظم ولذلك لم يذكر مايدخل تحت الاستغناء على حدته وما يدخل تحت الافتقار على حدته كما فعل سى وتبعه الجماعة وهو أقعد وأسهل ونحن نقدم لك ذلك لتكون على بصيرة فنقول وبالله نستعين وصفه تعالى بالاستغناء يوجب أربعة عشر وهى وجوب الوجود والقدم والبقاء والغنى المطلق والمخالفة للحوادث والسمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما وجواز فعل كل ممكن أو تركه ونفى التأثير بالقوة ونفى الغرض فى الأفعال والأحكام وإذا ثبت هذه الصفات بطل ضدها لأنها نقائص كما يأتى وهى العدم والحدوث والفناء والافتقار والمماثلة للحوادث والصمم والعمى والبكم وكونه أصم وأعمى وأبكم وعدم جواز فعل ممكن وتركه وثبوت التأثير بالقوة وثبوت الغرض فى الأفعال والأحكام فهذه أربعة عشر أيضا فالمجموع ثمان وعشرون عقيدة داخلة تحت

لافتقر إلى موجود ولا يكون مستغنيا والقدم كذلك إذا لو كان حادثا لافتقر إلى محدث فلا يكون

الاستغناء. ويدخل تحت الافتقار إحدى عشرة عقيدة وجوب الوحدانية له تعالى والقدرة والارادة والعلم والحياة وكونه تعالى قادرا ومريداً وعالما وحيا وعدم تأثير شيء من الكائنات فى أثر مابالعلة أو الطبيعة وحدوث العالم بأسره أى بجميعه وأضدادها مستحيلة وهى التعدد والعجز والكراهة أى عدم القصد والاختيار والجهل والمات وكونه تعالى عاجزاً وكارها أو جاهلا وميتا وثبوت التأثير بالعلة أو الطبع وقدم شيء من العالم فالمجموع إثنان وعشرون داخلة تحت الافتقار فاذا ضممتها إلى مايدخل تحت الاستغناء صار المجموع خمسين عقيدة وقد نظمها هكذا شيخنا العلامة المحقق سيدى أحمد بالخياط رحمه الله تعالى فى منظومته بقوله :

غناه يوجب له من الخمسين أربعا مع عشرة يقينا
وهى الوجود القدم البقا الغنا وخلقه لخلقه نلت المنى
والسمع والبصر والكلام مع لو ازم لها ترام
ثم انتفاء وجوب شيء ممكن ونفى تأثير بقوة عنى
كذا انتفاء غرض ذى عشرة مع أربع أضدادها معتبره
وأوجب احدى عشره افتقارما سواه مطلقا اليه فاعلما
وذلك الوجود والقدرة مع إرادة علم حياة فاستمع
كونه قادرا مريدا عالما حيا ونفى أثر الطبع أضما
أوعلة حدوث ماسواه وضد كل منها لاتنساه

وبين قوله مع وقوله فاستمع سناد الوجيه وهو اختلاف حركة ما قبل الروى وفيه خلاف عند العروضيين قال الأخفش هو أخف من سناد الاشباع لكثرته فى أشعارهم وقال فى العمدة هو سناد عند العلماء وكان الخليل يجيزه على كره من جهة الفتحة وأما الضمة والكسرة فهما عنده متعاقبتان كالواو والياء وأما الفتحة فكالألف ه وقيل تجوز الضمة مع الفتحة وتمنع الكسر مع أحدهما وفى كلام بعضهم اغتفاره المولدين مطلقاً ولأجل الخروج من هذا الخلاف أبدله كما كتبه فى الهامش بقوله : علماً حياة لاتدع. (قوله) فالوجود يؤخذ الخ فان قلت الوجود يؤخذ من الاستثناء لأن تقدير لا إله فى الوجود أو موجود إلا الله تعالى فلا يحتاج إلى أخذه من الاستغناء. فالجواب أن المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوب الوجود كما عبرنا به أولا فقول ش فالوجود الخ أى الواجب بدليل المقام قوله والغنى الخ اعترض بأنه يلزم عليه استلزام الشيء لنفسه وأجيب بأن الاستغناء الذى فسر به الغنى المطلق خاص وهو الاستغناء عن المحل والمخصص والاستغناء هنا عام والأخص داخل

مستغنيا والبقاء كذلك إذا لو انتفى لكان وجوده جائزا ممكنا فيفتقر إلى مرجحه على مقابله من العدم فيكون حادثا فيفتقر إلى محدث فلا يكون مستغنيا والغنى المطلق أى عدم الافتقار إلى محل ومخصص كذلك إذ لو افتقر إلى أحدهما لم يكن مستغنيا والمخالفة للحوادث كذلك إذ لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثله فيفتقر إلى محدث فلا يكون مستغنيا وتؤخذ الوحدانية من افتقار كل ما سواه إليه إذ لو تعدد لم يمكن وجود شيء من العالم كما مر فلا يفتقر إليه شيء والقدرة والارادة والعلم والحياة كذلك

تحت الأعم قاله المنجور وغيره قلت وفيه أن الغنى المطلق هو الاستغناء عن كل شيء كما فسره به بعضهم ولذلك قيل فيه المطلق وقد فسره بالاستغناء عن المحل والمخصص رأى أن ذلك يستلزم الاستغناء عن جميع الأشياء إذ لو افتقر إلى شيء لكان ممكناً والممكن لا يكون وجوده إلا حادثا والحادث يفتقر إلى المحل والمخصص بالنظر لصفته أللهم إلا أن يقال نظروا هنا لخصوص المحل والمخصص ليكون مندرجا فى الاستغناء نظير مافعلوه فى السمع والبصر والكلام من الالتفات الدليل العقلى فيها وإن كان ضعيفاً لأجل الاندراج كما يأتى ولما ذكر سى أن القيام بالنفس داخل تحت الاستغناء قال محشيه ع مانصه يعنى باعتبار مافسر به فى الام من عدم الافتقار إلى المحل والمخصص فيكون أخص من مطلق الاستغناء ولكن أنظره مع قوله فيما سبق فاذا القيام بالنفس عبارة عن الغنى المطلق وفيما قيد عن ابن عرفة فى التفسير واختلفوا فى معنى قيامه تعالى بنفسه فقيل لا يحتاج إلى مكان وقيل موصوف بصفاته العلى وقيل مستغنى عن كل شيء أنظر شرح الوسطى ه وقال الملوى أعلم أن إستلزام الاستغناء للقيام بالنفس أى الذى هو الغنى المطلق بالنظر للظاهر وإن حققت النظر وجدت القيام بالنفس يستلزم الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه عن النقائص وإلا كان حادثا ويدخل فيه وجوب السمع والبصر والكلام لكن لما كان استغناؤه عز وجل عن كل ماسواه أشمل من القيام بالنفس بحسب الظاهر جعلوه مستلزما إياه ه ولا يزيد الاستغناء عن الغنى المطلق باستغنائه تعالى عمن يدفع عنه النقص كما قيل لأنه لو افتقر لذلك لم يثبت له الغنى عن كل شيء الذى هو الغنى المطلق وكذا يقال فى نفى الغرض فى الأفعال والأحكام ويأتى لش أنه مضاد للغنى المطلق (قوله) وتؤخذ الوحدانية الخ لم يستوف ش مايدخل تحت الاستغناء لما تقدم أنه تبع ترتيب ظم ولذلك خالف الأسلوب وقال وتؤخذ . فان قلت وجوب الوحدانية لله تعالى تؤخذ من كلمة التوحيد مطابقة فلاحاجة لاعتبار اللزوم أجيب بأن المحوج لذلك استيفاء جميع العقائد من معنى كلمة التوحيد بالالتزام وإن كان بعضها مدلولا عليه بالمطابقة وبالجملة فاندراج هذه العقائد تحت الكلمة المشرفة مبنى على اللزوم العقلى فى جميعها طرداً للباب (قوله) كما مر يعنى عند قول ظم لو لم يكن بواحد الخ وتقدم أن ش قرره فى أوجه الوحدانية الخمسة فقوله هنا لو تعدد أى ذاتا وصفاتا وأفعالا لم يمكن وجود شيء من العالم

إذلو انتفى شيء من هذه الأربعة لم يكن وجود شيء من العالم فلا يفتقر إليه شيء ويؤخذ السمع والبصر والكلام من استغنائه تعالى عما سواه إذلو انتفى شيء منها لا تصف باضدادها وهي نقائص فيفتقر إلى من يدفع عنه النقص فلا يكون مستغنيا واستحالة أضداد الصفات الواجبة كلها كذلك لأنها نقائص فلو اتصف بشيء منها لافتقر إلى من يدفع عنه النقص فلا يكون مستغنيا ومن تلك الأضدادالمستحيلة أن يكون له غرض فى أحكامه وأفعاله لأن ذلك مضاد للغنى المطلق فيلزم الافتقار

فهو أشمل منكلام سى هنا أنظر (قوله) لوانتفى شيء منهذه الأربعة الخ لأنانتفاءها يوجب انتفاء التأثير وانتفاؤه يوجب انتفاء الأثر لبطلان الفعل علىسبيل التعليل هذا على سبيل الاجمال وأما على سبيل التفصيل فنقول لو انتفت القدرة لكان عاجزاً فلا يتأتى فعل شيء من الحوادث فلايفتقر إليه شيء ولوانتفت الارادة لانتفت القدرة لأنها تابعة لها فىالتعقل وإذا انتفت القدرة كان عاجزا الخ ولوانتفى العلم لانتفت الارداة لأنهاتابعة له فتنتفى القدرة ويلزم العجز ثم ان هذهالأربعة تستلزم أربعة أخرى وهى كونه قادراومريداوعالماوحيا فاذاضممتها للخمسة التىعند ش صارالمجموع تسعة مأخوذةمن الافتقار (قوله)ويؤخذ السمع الخ هذاراجع لمايؤخذ من الاستغناء ولذلكغيرالاسلوب ثم إن هذه الثلاثة معلوازمها وهى كونه تعالىسميعاً وبصيرا ومتكلما إنماينهض فيها الدليل النقلى لكن لا بأس بالالتفاتإلى الدليل العقلى فى بيان الاندراج الاأنه إنما يتأتى عندالالتفاتاليه فانزدت هذه الستة علىالخمسة المتقدمةعندش المأخوذة منالاستغناء صارالمجموع احدىعشرة عقيدة فانزدتها على التسعة المأخوذة من الافتقار صارت عشرينعقيدة ذكر ش هنا ثلاث عشر لأنها هى التى ذكر فيما مر ويزاد علىذلك المعنوية وهى سبعة فالمجموع عشرون تضاف اليها أضدادها فتصير أربعين وبقى للخمسين عقيدة عشرةتأتى (قوله)استحالة أضداد الخ الصفات التىذكر ثلاثعشر وأضدادها كذلك وقد علمت تمامذلك وظاهر كلامه أنالاضداد كلهامأخوذة منالاستغناء وهو خلافالمتداول عندهم لأن استحالة الأضداد مأخوذة من ثبوت الصفات الواجبة لأن الضدين لايجتمعان وتلك الصفات بعضها داخلة تحت الاستغناء وبعضها تحت الافتقار فكذلكأضدادها ولعله أشارالى أنهذه العقائد الخمسين وكذلك غيرها يصح أن تؤخذ من الاستغناء فقط ومن الافتقار فقط لأن المستغنى عن كل ماسواه لابد أنيكون متصفابصفات الكمال منزها عنصفات النقصان وكذايقال فى المفتقر اليه كلماعداه نظيرماتقدمفى سبحانالله والحمدلله (قوله) أنيكون له غرضالخ هذه الأربعة وهىنفى الغرض ونفىالتأثير بالقوة ونفىالتأثير بالطبعأوالعلةوحدوثالعالم بأسرهلازمة للصفات الواجبة ولازم الواجب واجب فنفى الغرض لازم للغنى المطلق لأنه لوكان له غرض فى فعل أو حكم لكان محتاجا اليه مع أنه تعالى يجبله الغنى المطلق ونفى التأثيربالقوة لازم للغنىالمطلق أيضاً لأنه بتقديرالتأثيربصير

إلى ما يحصل غرضه فلا يكون مستغنيا ويؤخذ جواز فعل كل ممكن أو تركه من استغنائه تعالى عن كل ماسواه أيضا إذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا كالثواب مثلا لافتقر إلى ذلك الشيء ليتكمل به إذ لا يجب فى حقه تعالى الا ما هو كمال له كيف وهو الغنى عن كل ماسواه ويؤخذ حدوث العالم بأسره من افتقار كل ماسواه إليه إذ لو كان شيء منه قد يما لاستغنى عنه تعالى فلا يكون كل ماسواه مفتقرا إليه ويؤخذ انتفاء تأثير العلة والطبيعة من ذلك والا لكان ذلك الأثر مستغنيا عن مولانا فلا يكون كل ماسواه مفتقرا إليه ويؤخذ عدم تأثير شيء من الكائنات بقوة جعلها الله فيه كالنار فى الأحراق من استغنائه تعالى لأنه يستلزم أن يفتقر مولانا فى إيجاد بعض الأفعال إلى واسطة فلا يكون مستغنياً ويؤخذ عدم تأثير القدرة الحادثة واستغنائه تعالى عن كل ماسواه أيضاً لذلك أو

مولانا جل وعز مفتقراً فى إيجاد بعض الافعال إلى واسطة مع أنه تعالى الغنى على الاطلاق وبه تعلم ما فى قول الملوى ان استغناء الاله عن كل ماسواه يزيد على الغنى المطلق بهذين ولازم أيضا للوحدانية فى الصفات والأفعال ونفى التأثير بالطبع أو العلة لازم أيضاً للغنى المطلق على حد ماقيل فى نفى التأثير بالقوة أو نقول هو لازم للوحدانية فيكون داخلا معها فى افتقار ماسواه اليه تعالى كما فعله ش وحدوث العالم بأسره لازم لعموم تعلق القدرة والارادة بكل ممكن (قوله) ويؤخذ جواز فعل الخ هذه هى الصفة الجائزة المشار إليها بقوله ظم يجوز فى حقه الخ وإلا فعد أن يؤخرها ش حتى يفرغ من الكلام على الصفات الأربع اللازمة للعشرين وقوله ليتكمل به أى لأن الكمال فى عمل الواجب والنقصان فى تركه (قوله) حدوث العالم باسره أى بجميعه إجراماً وإعراضاً خلافا للفلاسفة القائلين بقدم بعضه كالعقول العشرة والافلاك والعناصر والأنواع فان قلت هذه ليست من العقائد بل من أدلتها التى تبنى عليها فالجواب أن اعتقاد قدمه كفر واعتقاد حدوثه واجب فى حقنا نعم ليست من العقائد الواجبة له تعالى (قوله) من ذلك أى من افتقار كل ما سواه إليه تعالى (قوله) ويؤخذ عدم تأثير القدرة الخ هذا من افراد ماقبله فلا يحتاج لعده ثانياً ولذا لم يعدوه عقيدة مستقلة لكن ش نبه عليه بالخصوص لأجل الخلاف الذى فيه بين أهل السنة والمعتزلة كما مر وتقدمت مذاهب أهل السنة فى معنى الكسب ثم أن هذه عقائد خمسة الأربعة اللازمة للعشرين والصفة الجائزة وذكر ش أن ثلاثا منها داخلة تحت الاستغناء واثنتان تحت الافتقار ورمز لها بعضهم بقوله تجن حن فالتاء للتنزه عن الاغراض والجيم لجواز الفعل والترك والنون لنفى التأثير بالقوة والحاء لحدوث العالم باسره والنون الأخيرة لنفى التأثير بالطبع أو العلة واضدادها خمس وهى ثبوت الغرض فى فعل أو حكم أى ثبوت جوازه وثبوته التأثير بالقوة وثبوت التأثير بالطبع أو العلة وقدم شيء من العالم وعدم جواز فعل الممكن أو تركه فالمجموع عشرة ضفها للأربعين المتقدمة تصير خمسين عقيدة مأخوذة من لا إله إلا الله وأشار لها شيخنا المتقدم فى منظومته

من افتقار كل ماسواه إليه لأنه يستلزم استغناء أفعالنا الحادثة عنه تعالى فلا يكون كل ماسواه مفتقرا إليه كيف وهو الذى يفتقر إليه كل ماسواه وأما قولنا محمد رسول الله فيؤخذ وجوب الصدق للرسل من الاضافة إلى الله لأنه إسم جامع لمعانى الأسماء الدالة على الصفات التى منها العلم القديم المحيط فلو لم يعلم منهم الصدق فى كل مايبلغوه ماأمنهم ومن تلك الاضافة أيضاً تؤخذ أمانتهم وتبليغهم لكل ما أمروا بتبليغه إذ لو علم منهم خلاف ذلك ماأمنهم على إرشاد العباد وماأودعهم سروحيه ويؤخذ إستحالة الكذب والخيانة والكتم من أضدادها وجواز مالاينافيها من الأعراض البشرية التى

عقب مامر عنه بقوله :

فهذه الأصول وهى تقتضى واجبات أخرى كنفى الغرض
لنقصه الغنى وخلف ماسواه ونفى تأثير بقوة تلاه
كنفيه بالطبع أو بالعلة إذ ذاك يقتضى انتفاء الوحدة
ثم حدوث عالم وهو لزم لقدرة إرادة يامن فهم
وربنا المالك لايلزمه إيجاد شىء ولا إعدامه
لجائز فى حقه فعل الممكنات بأسرها وتركها فى العدمات
فهذه خمس مع العشرين بعد ضدها تكون خمسيناً

(قوله) وأما محمد رسول الله لما فرغ من العقائد الالهية الداخلة تحت لاإله إلا الله أشار لبيان إندراج العقائد تحت معنى قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وتنقسم إلى نبويات وسمعيات أى المسائل التى تتلقى من السمع وحاصله أن الجملة الثانية تدخل تحتها ست عشرة عقيدة ثمانية ثابتة وثمانية منتفية فالثابتة الصدق والأمانة والتبليغ وهذه الثلاثة تؤخذ من الاضافة إلى إسم الجلالة لأنه إسم جامع لمعانى الأسماء الدالة على الصفات التى منها العلم المحيط فاضافة الرسل إلى الله تعالى تثبت صدقهم وعدم كذبهم وكذلك يثبت أمانتهم وهى تثبت عدم تلبسهم بمحرم أومكروه ومن حيث إنه مكروه ومن جملة المحرم الكتمان وإذا استحال ثبت التبليغ فحصلت المطالب الثلاثة وكذا جواز الاعراض البشرية ويؤخذ من الاقرار برسالة نبينا صلى الله عليه وسلم الايمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب واليوم الآخر لانه أخبر بذلك فهذه ثمانية واجبة وإضدادها المنفية ثمانية وهى الكذب والخيانة الكتمان وعدم جواز الاعراض البشرية وانتفاء الانبياء والملائكة والكتب واليوم الآخر فهذه ست عشرة له ستين عقيدة فاذا ضمتها الى الخمسين صار المجموع ستا وستين عقيدة (قوله) وجواز مالاينافيها معطوف على أماناتهم يعنى أن جواز الاعراض البشرية تؤخذ أيضاً من إضافة رسول الى الله تعالى لأنها انما ثبتت له الرسالة لاالالوهية ولا الملكية وكذا إخوانه المرسلون وح

لا تؤدى إلى نقص فى مراتبهم العلية ويؤخذ من الاقرار برسالة سيدنا محمد ﷺ الايمان بسائر الرسل والأنبياء والكتب واليوم الآخر لأنه جاء باثبات جميع ذلك تنبيهات الأول فى شرح الوسطى سئل فقهاء

فلا يمتنع فى حقهم الا مايقدح فى مرتبة الرسالة وتلك الاعراض لا تقدح فيها وكل مالا يقدح فهو جائز (قوله) الايمان بسائر الخ أى باقيهم وأما الايمان بنبينا فلا إشكال فيه ويحتمل أن سائر بمعنى جميع لان سائر إذا أخذ من السور كان بمعنى جميع لما فيه من معنى الاحاطة وإن أخذ من السؤر أى البقية كان بمعنى باقى ومنه سؤر المؤمن شفاء والمراد بالايمان بهم الايمان بوجودهم وسيأتى أنه لا يعلم عددهم الا الله تعالى على الصحيح ثم ان ش ترك ذكر الملائكة على مارأينا من النسخ مع أنه يجب الايمان بوجودهم فهى عقيدة لا بد منها ويأتى للناظم الايمان جزم بالاله والكتب الخ وقد ذكرها سى هنا ولعلها سقطت من قلم الناسخ وجمع بين الرسل والأنبياء مع أن الايمان بهم عقيدة واحدة الا أن بعضهم يعبر بالانبياء وبعضهم بالرسل والمراد الجميع (قوله) واليوم الآخر هو يوم القيامة سمى بذلك لانه آخر أيام الدنيا وقيل لانه آخر الاوقات المحدودة ويسمى يوم القيامة لقيام الناس فيه من قبورهم وقيامهم بين يدى ربهم وقيام الحجة لهم أوعليهم وله نحو ثلاثمائة اسم ومبدؤه من النفخة الثانية وهى نفخة البعث إلى مالا نهاية له وقيل إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار وأدرج فيه بعض شراح سى الموت ومابعده من أحوال الآخرة إلى الاستقرار فى الجنة أوالنار فيكون أوله عند الموت ولعله أخذه من خبر من مات قامت قيامته أنظر نصه فى تاليفنا على كلمة الشهادة (تنبيه) هذا العدد المذكور وهو الستون عقيدة غير متعين لقبوله الزيادة بكثرة اعتبارات كاعتبار نفى الولد من صفات السلوب ونفى الصاحبة والمعين وغير ذلك لأن صفات السلوب غير منحصرة فى الخمسة المتقدمة على الصحيح وكاعتبار الأدراك فى صفات المعانى وكونه مدركا فى المعنوية وكا عتبار التأثير بالطبع أو بالعلة عقيدتين وكاعتبار مايلزم الارادة من نفى أن يكون حدوث العالم ناشئاً عن ذات المولى بالعلة أوالطبع أومع الذهول والغفلة وكاعتبار أوجه المماثلة المستحيلة وأوجه الجهل كالشك والظن كما مر وكاعتبار المعنوية فى حق الرسل أى كونهم صادقين أمناء مبلغين ولقوله النقص باسقاط الفروع الثمانية وأضدادها وباسقاط المعنوية على مذهب الأشعرى ولكنهم اعتبروا الأصول وزادوا عليها فروعا مهمة زلت فيها الأقدام كنفى الغرض وماذكر معه أوعظم شأنها من الدين كوجوب الايمان بالانبياء وماذكر معه وإلى هذا أشار شيخنا ابن الخياط بقوله :

وليس ذا العدد ذاتعين فزد وضع لحيز الخمسين

بكسر النون لغة قليلة قال فى الألفية : وقل من بكسره نطق ٭ ارتكبها للضرورة (قوله تنبيهات) أى عشرة جعلها بمنزلة الفصول السبعة التى ذكرها سى فى شرح صغراه وتبعه م فى كبيره الا أن ش زاد على

بجايةوغيرهم عمن ينطق بكلمتى الشهادة ويصلى ويصوم ويحج ويفعل كذا وكذا لكن انما يأتى بسورة الأقوال والأعمال كما يرى الناس يفعلون ولا يفهم معنى كلمتى الشهادة ولا يفهم معنى الاله والرسول وربما يتوهم أن الرسول نظير الاله لسماع ذكره معه فى كلمتى الشهادة وكثير من المواضع فأجابوا بأن هذا لا يضرب له فى الاسلام بنصيب ولا عبرة بما يأتى به من قول أو فعل السنوسى وهذا فى غاية الجلاء لا يختلف فيه إثنان وليس هذا من المقلد المختلف فيه قال السكتانى من الواضح أنه لا يشترط فى فهم معناها

ذلك ونقص وحاصل هذه التنبيهات الأول انه لا بد من فهم معناها إجمالا على وجه يتضمن التفصيل الثانى فى المنفى بلا إله إلا الله الثالث هل النفى منطوق والاثبات مفهوم أو كل منهما منطوق الرابع يعتبر الاستثناء سابقا على الحكم لئلا يلزم كفر وإيمان الخامس هل الاستثناء فيها متصل أو منقطع السادس فى إعرابها السابع هل الاستثناء من النفى اثبات أم لا الثامن فى وجوب الاحتراز فيها من اللحن التاسع هل الأفضل فيها المد أو القصر العاشر كلام صاحب حل الرموز (قوله) قال فى شرح الوسطى أى الامام سى فى باب الدليل على وجوب وحدانية الله تعالى وقوله وكثير من المواضع أى كالخطب والرسائل وزاد بعد قوله وكثير من المواضع فهل ينتفع هذا الشخص بما صدر منه من صورة القول والفعل ويصدق عليه حقيقة الايمان فيما بينه وبين ربه أم لا فأجابوا الخ (قوله) السنوسى الخ تمام عبارة سى قلت وهذا الذى أفتوا به فى حق هذا الشخص ومن كان على حالته جلى فى غاية الجلاء لا يمكن أن يختلف فيه إثنان وإنما النزاع بين العلماء واختلافهم فيمن عرف مدلول الشهادة وجزم بما تضمنته من العقائد من غير تردد إلا أن موجب جزمه بذلك التقليد ومجرد النشأة بين قوم مؤمنين من غير أن يعرف برهانا على ذلك أصلا والخلاف فى صحة إيمان هذا هو الخلاف المعروف فى صحة إيمان المقلد وقد قدمنا ذلك هـ فابدل ش قلت بالاسم الظاهر لأنه ربما سقط قوله هـ فيتوهم أن قائل قلت هوش ونحوما أفتى به فقهاء بجاية أفتى به الونشريسى وغيره ففى نوازل الشريف العلمى ما نصه سئل سيدى عبد الواحد الونشريسى عن مسألة وهى أن شاهدين حضرا عقد امرأة ثم بعد العقد اختبرت فى عقيدتها فوجدت جاهلة لا تفرق بين الرسول والمرسل والزوج مصدق لها وشهدت بذلك بينة أيضاً فهل يجب فسخ هذا النكاح أم لا فأجاب ان كان الأمر كما ذكرتم وجب الفسخ والله أعلم . وسئل الفقيه سيدى محمد اليسيتنى عن ذلك فأجاب الاتفاق منعقد على من لا يفرق بين الرسول والمرسل لا يضرب له فى الاسلام بنصيب وإذا وقع الاختلاف فى القدرية أى فى كفرهم مع مالهم من الأدلة والشبه فما بالك بهذا الذى لا يفرق بين الرسول والمرسل وإذا قال مالك فى القدرية أنهم لا يناكحون فما بالك بهذا فاذا تقرر هذا فلا بد من فسخ النكاح أن ثبت ذلك بالبينة العادلة ويكفى اقرار الزوج فيما يؤل لحقه قال ولكن لا ينبغى البحث عن الضمائر كما جاء عنه عليه السلام نهيت أن أنقب عن ضمائر الناس ويجب التعليم بالحسنى

معرفة اندراج جميع عقائد الايمان تحتها على الوجه الذى فصله فى الصغرى وإنما الشرط فهم الوحدانية والرسالة وعليه يحمل قوله فى شرح الصغرى لا بد من فهم معناها وإلا لم ينتفع بها صاحبها فى الانقياد من الخلود فى النار هـ وبنحو هذا أجاب الشيخ السنوسى نفسه حين سئل هل يشترط فى صحة الايمان معرفة معنى كلمتى الشهادة على التفصيل فى الصغرى فأجاب بأن ذلك لا يشترط الامن حيث الكمال والمشترط معرفة المعنى إجمالا على وجه يتضمن التفصيل ولاشك أن أحاد المؤمنين يفهمون منها أن الاله هو الخالق وليس بمخلوق وهو الرزاق وليس بمرزوق وذلك هو معنى غناه تعالى عن كل ماسواه وافتقار كل ماسواه إليه ويعرفون أن الاله لا يصلى الاله ولا يصام الاله ولا يحج الاله ولا يعبد سواه وهذا قولهم الاله هو المستحق للعبادة قال والذى وقعت الفتوى به أنه لا يضرب له فى الاسلام بنصيب قادر جدا وهو الذى لا يعرف معناها لا تفصيلا ولا إجمالا ولا يفرق بين الرسول والمرسل الثانى زعم الهبطى تلقيا من الخروبى الطرابلسى أن الأصنام وكل ماعبد من دون الله لا تدخل تحت النفى

والله أعلم هـ ووافق على ذلك أبو القاسم ابن خجوا وغيره (قوله) لا يشترط فى فهم معناها الخ وكذا نقل ع عن الغزالى أن اللازم للمكلف تعلم الكلمة المشرفة وفهم مدلولها مع التصديق والاقرار ولا يلزم ماوراء ذلك من التفاصيل إلا بحسب مايعرض له من الخواطر لو مات خالى الذهن عما يذكر فى المعقولات من التنزيهات وضدها مات على الاسلام إجماعا (قوله) وبنحو هذا أجاب سى الخ أى كما وجد بخط أبى العباس المقرى ونقل نصه ح فى ك (قوله) والذى وقعت به الفتوى أى فتوى فقهاء بجاية المتقدمة وقوله نادر جداً زادسى وهذا النوع يقع فى البادية البعيدة عن العمران جداً التى لا تخالط علماً ولا خبراً هـ وكلامه رضى الله عنه صريح فى أن غالب العوام من القسم الأول وهو قوله ولا شك أن آحاد المؤمنين الخ وسئل سيدى محمد بن مرزوق عن فتوى أفتى رجل ممن تصدى للأقراء وهى أنه يجب على كل من له زوجة أن يسألها عن عقيدتها فان وجدها معتقدة ما يستحيل فى حقه تعالى كالجهة مثلا فانه يجب عليه فراقها لأنها مشركة فهل يجب هذا ويكون الحكم ما أفتى بها به أم لا وكيف الحكم فيمن وجد جاهلا لم يعتقد غير قول لا إله إلا الله محمد رسول الله كما تعلمون من أكثر الناس فأجاب هذه إحدى الطوام فمهما فتح هذا الباب على العوام اختل النظام فلا تحرك على العوام العقائد وليكتف بالشهادتين كما قال الامام أبو حامد وبه جاءت الأحاديث الصحيحة إلى أن قال نعم أن بدا من بعض الزوجات معتقد سوء من غير أن يطلب ذلك منها نظر فيه بما يقتضيه الحكم لأنه كثير جداً لا ينضبط والله الموفق هـ (قوله) (١) زعم الهبطى الخ أقول بعون الله تعالى لا بد من تقديم أمرين قبل الكلام على هذه المنازعة الأول فى التعريف بالامام الهبطى رضى الله عنه ونفعنا به قال

---

(١) قف التعريف بالهبطى .

ابن عسكر فى روحة الناشر فى التعريف بأهل القرن العاشر مانصه ومنهم فريد عصره وأعجوبة دهره الامام العارف بالله تعالى العالم الزاهد جنيد زمانه وقطب دائرة أو انه ولى الله حقاأبو عبد اللهسيدى محمد الهبطى أصله من صنهاجة من قبيلة مثنة كان كبير الشأن عظيم الرتبة فى مقام العرفان لايجارى فى ميدان المعرفة ثم ذكر شيوخه فى علم الظاهر ثم قال واعتمد فى التصوف على شيخه أبى عبد الله الغزوانى وهذا شيخه فى طريق الفتح وله معه قضايا وعجائب و كان شيخه كثيراً ما يحتج بكلامه ويستشهد به لأنه كان أقوى علماً وأبسط عبارة ومع ذلك كان الهبطى يقول كل مامنحنى الله من العلم والفتح فمن بركة أبى عبد الله الغزوانى وكان قائما على الجد واتباع السنة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والغالب عليه الشوق إلى حضرة القدس يذهب فيه مذهب ابن الفارض ويستحسن كلامه لاسيما التائية الكبرى وله تآليف كثيرة وله فى علم المشاهدة الشأن الذى لا يدرك شهد له بذلك أهل عصره وقال فيه أبو العباس العبادى الأكبر الهبطى جنيد زمانه وقال جماعة من العلماء أنه المجدد للدين فى وقته وقال ابن خجو هو غزالى زمانه لقد من الله علينا به وكان أولا ينكر على الفقراء حتى لقى شيخه الغزوانى فاتخذه شيخاً كما اتخذه الغزوانى شيخاً فى علم الظاهر وكان حريصاً على تعليم عباد الله ويحث على فهم مدلول الشهادة وينصر من يرى إيمان المقلد ويفرح به توفى رحمه الله سنة ثلاث وستين وقد نيف عمره على الثمانين هـ بخ قال سيدى المهدى الفاسى فى ممتع الاسماع عقبه وفى مرآة المحاسن قال ولده أبو عبدالله محمد الصغير الهبطى سألته يعنى والده سنة ثلاث وستين وتسع مائة عن سنه فقال بلغت السبعين وفى ذى القعدة من هذه السنة توفى غدوة الثلاثاء ودفن يوم الأربعاء وقبره مشهور بزاويته حوز شفشاون هـ وتوفى ولده المذكور سنة إحدى وألف وليس واحد منهما صاحب تقييد وقف القرآن فانه محمد بن أبى جمعة الهبطى الصماتى بضم الصاد توفى هذا بفاس سنة ثلاث وسبع مائة قاله فى الجذوة وقبره قرب الزربطانه وهو ممن أخذ عن ابن غازى وعنه قيد ووقف القرآن قاله فى نشر المثانى فالذى توفى سنة ثلاث من القرن العاشر هو صاحب وقف القرآن خلافا لمن وهم الأمر الثانى أن المنفى فى الكلمة المشرفة هو وصف الألوهية أى استحقاق العبادة فى الواقع فهو منفى عن كل فرد من أفراد الاله وثابت لله تعالى فلا إله فى الحقيقة إلا هو فهو المعبود بحق وسواه معبود بباطل وإليه يرجع كلام الهبطى والخروبى واليسيتنى وغيرهم وصرح به الهبطى على مانقله عنه صاحب دوحة الناشر كما يأتى بل لاينكره أحد من المؤمنين وبه أول أبو على اليوسى كلامهم فى مشرب العام والخاص كما يأتى إن شاء الله تعالى فالخلاف بينهم لفظى (قوله) تلقيا من الخروبى الخ هو أبو عبد الله محمد الخروبى السفاقسى الجزائرى كان من العارفين له القدم البارع فى التصوف والمعارف مع تفننه فى علم الفقه والحديث وله تصانيف عجيبة منها كفاية المريد وشرح المشيشة ورسالة الافلاس إلى خواص

مدينة فاس وغير ذلك توفى سنة ثلاث وستين من القرن العاشر وكان بينه وبين الهبطى صحبة ومكاتبة لما تولى السلطان سيدى محمد الشيخ السعدى الحسنى على المغرب وتغلب على فاس بعث إلى الهبطى ليفاوضه فى أمر الدين وكان يحبه ويجله فقدم إلى فاس ووصلت رسالة الخروبى المتقدمة ذكر فيها آداب القاعدة الأولى وهى الشهادة قال فيها ومن الآداب أن لا يتناول نفيك عند النطق بحرف النفى إلا ما ادعاه المشركون من الآلهة سوى الله تعالى وليكن الحق تعالى ثابتاً عندك فى حال النفى والاثبات ولذا قال بعض العلماء النفى لما تستحيل وجوده والاثبات لما يستحيل عدمه ه فنقم عليه الناس ذلك لم يلزم عليه من الكذب فى الخبر الالهى أى فى قوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله ولما وقف الهبطى على هذه الهفوة أمر كاتبه أن يكتب إلى الخروبى ويأمره باصلاحها وجعل يلاطفه وإن تلك الهفوة مما طغى بها القلم ثم أمر الكاتب أن يطلع اليسيتنى عليه لكونه مفتى فاس يومئذ فلما قرأه كتب فى طرته يخاطب الخروبى ويشنع عليه إلى أن قال إنما يتسلط النفى على الآلهة المعبودة بوجه واعتبار وهى ثابتة بوجه واعتبار فلما قرأه الهبطى قال الله أكبر أراد أن يخطأ هذا الرجل فوقع فى خطأ أعظم منه كيف يتصور فى ذهن عاقل أن يكون الشيء الواحد فى حال وجوده منفياً من وجه ثابتاً من وجه وفيه اجتماع الضدين وإنما يصح نفى وصف الألوهية عنها وعن كل ماسوى الله تعالى واثباتها له تعالى ثم أمر الكاتب أن يراجعه فصمم اليسيتنى على ماقال ورجع الهبطى إلى بلاده وراجع اليسيتنى وأحاله على قول سى فى شرح صغراه فان كان المراد بالكلى الذى هو إله مطلق المعبود لم يصح لما يلزم عليه من الكذب لكثرة المعبودات الباطلة وإذا كان المراد باله المعبود بحق صح وكتب اليسيتنى إلى الهبطى بكراسة لم يأت فيها بدليل قاله فى دوحة الناشر وقال اليسيتنى إنما يتسلط النفى الخ لعله أراد بالوجه الأول وصفها باستحقاق العبادة وبالثانى ذواتها من حيث هى أو وصفها الثابت لها فى الواقع عند المؤمنين وهو أنها آلهة باطلة معبودات بغير حق كما يأتى بيانه وبه يجاب عما الزمه الهبطى من اجتماع الضدين وانظر قول الهبطى على ما نقله فى الدوحة وإنما يصح نفى صفة الألوهية عنها الخ فهو تصريح بالمراد وكذا ما نقله سيدى عبد القادر الفاسى عن سيدى أحمد البوسعدى كما يأتى وإنما فهمت المعانى فلا مقاشحه فى الألفاظ إذ لم يبق إلا تأويلها بما يوافق المعنى الصحيح وقال أبو على اليوسى فى مشرب العام والخاص أن اليسيتنى اعترض كلام الخروبى بأوجه الأول أنه مخالف لما اتفق عليه النحاة والمتكلمون أن الاله المراد به الجنس والحقيقة فهو كلى وما يدعيه المشركون جزئيات خارجية الثانى أنه لو كان كذلك لكان الاستثناء منقطعا ولا قائل به الثالث أنه ليس فيما ادعاه كبير أدب بل الأدب أن يكون النفى شاملا لوجود كل إله يقدر سوى الاله الحق على ماقاله النحاة أو الماهية لا بقيد على ما نقله المتكلمون الرابع فى كلامه تناقض حيث نقل عن بعض العلماء النفى لما يستحيل كونه والاثبات

لمن يستحيل عدمه فان من يستحيل عدمه كلى لا ينحصر فيما ادعاه المشركون فان سلم هذا لزم التناقض وما قاله هذا العالم هو الحق واعترض الهبطى كلامهما معا بكلام كثير قال فى أثنائه مخاطبا لليسيتنى وجه المؤاخذة على الخروبى أنه سلط النفى على ماادعاه المشركون فقط وهو ثابت موجود لا يتناوله وله النفى ووجه المؤاخذة عليكم أنكم تعقبتم عليه قصر النفى على ماادعاه المشركون فقط حتى لو أدرجه فى جنس الاله ليعم لكان مسلما عندكم والحق أن جنس الاله المعبود بحق غير جنس الاله المعبود بباطل ثم أطال فى هذا المعنى وأن معبودات المشركين لادخل لها فى النفى أصلا ه قلت وقد علمت من كلام ابن عسكر وأبى على اليوسى أن الهبطى لم يوافق الخروبى بماقاله خلافا لظاهر قول ش تلقيا من الخروبى نعم الخروبى هو الذى ابتدأ الكلام فى هذه المسألة وهو السبب فيها ولكن لما راجعه الهبطى بلطف رجع عن مقاله الاول وأمر الهبطى أن يقرر للناس ماهو الحق ويبين ماهو النفى بلا وماهو المثبت بالا فالف فى ذلك عقائد نظما نثرا واشتهر بذلك ولعل هذا مراد ش بالتلاقى والله أعلم ثم قال أبو على اليوسى وإذا تعرضنا لكلام هؤلاء الائمة فلا بد أن نتصفحه ونشير إلى ماعند كل واحد فى كلامه معطيا كل ذى حق حقه وللحق حقه فان لحوم العلماء مسمومة والصدع بالحق سنة معلومة فنقول أما كلام الخروبى فموضع الاعتراض عليه قوله أن النفى لا يتناول الخ فانه يظهر منه أنه أراد الآلهة الخارجية فاعترض عليه اليسيتنى بأن الخارجية جزئيات ومدخول لا يجب أن يكون كليا واعترضه الهبطى أيضاً بأن تلك الآلهة موجودة لا يصح نفيها لأن نفى الموجود كذب قال أبو على اليوسى وهذا مبنى على أن المراد بقوله ماأدعاه المشركون مصدقه الخارجى وليس بواجب بل يحتمل هذا ويحتمل أن المراد مفهومه وهو مفهوم الشريك الكلى فان المشركين على اختلاف حالهم متفقون على أمر واحد هو القدر المشترك بينهم وهو أدعاء أن يكون مع الله من يشاركه فى استحقاق العبادة وهذا مفهوم كلى ولاشك أنه المنفى فى الكلمة المشرفة وهو المراد بقوله ماأدعاه المشركون فلا يرد عليه اعتراض اليسيتنى لأن هذا كلى لا جزئى ولا اعتراض الهبطى لأنه ليس بموجود ولا يصح وجوده وأطال فى تقرير هذا الجواب ودفع مايرد عليه ثم قال وأما كلام اليسيتنى فموضع الاعتراض عليه قوله ليس فيما أدعاه الخروبى كبير أدب بل الأدب الخ فالظاهر منه أن يقول ينبغى للخروبى أن لا يقتصر بالنفى على ما أدعاه المشركون من الآلهة الباطلة بل يجعل النفى متوجها إليها وإلى غيرها من كل مايقدر سوى الله تعالى فيقتضى هذا أن معبودات الكفار داخلة فى النفى ووجه الاعتراض عليه أنها موجودة لا يصح نفيها ومبنى الاعتراض عليه أنه أراد أن يضم ما وقع عند الخروبى من الجزئيات الخارجية إلى مايقرر ليعم النفى فيقع الاعتراض عليه من جهتين الأولى أن الجزئيات الخارجية موجودة لا يصح نفيها الثانية أن فيه تهافتا لأنه قال أولا أن الجزئيات لا يصح أن تكون مدخولة للا. لأن مدخولها إنما يكون جنسا كليا فكيف استباح هذا أن تدخل هى وغيرها ولا يضيرها انضمام الغير إليها كلية والجواب عنه أنه لم يرد ادخالها من حيث إنها كذلك وإنما أراد الأدب هو الخروج عن هذا المسلك وترك الالتفات إلى ذواتها وذلك بأن يجعل

النفى مسلطاً على كل إله يقدر فى الذهن مستحقا للعبادة غير الله تعالى من غير التفات إلى ما ادعى فى الخارج وهو صحيح لأن النفى متوجه إلى كل مايقدر من الإله غير الله تعالى وهذا المحمل واضح من آخر كلامه ولكن يخدش فيه قوله وليس فيما ادعاه الخ بأن يقال له ان كنت ترى بطلان قول الخروبى لكونه أراد الجزئيات الخارجية فكلامه ليس فيه أدب اصلا بل فاسد فكيف قلت ليس فيه الخ لأنه يقتضى أن فيه شيئاً من الأدب وقصروا الأدب الكامل ماقلت أنت بأن يضم ماعنده إلى ماعندك وهذا محل اعتراض الهبطى وقد يجاب بأنه أراد نفى الأدب بالكلية وكثيراً مايعبر بنحو هذه العبارة ولا يراد ظاهرها والأولى أن يقال فى كلامه انتقال كأنه قال سلمنا أنه ليس مراد الخروبى بما أدعاه المشركون الذوات الخارجية بل من حيث كونها آلهة إلا أنه ليس فيه كمال المطلوب فيه لأن كماله نفى كل إله سوى الله تعالى من غير تقييد بما ادعى وبه يندفع عنه اعتراض الهبطى إذا لم تنف الذوات وإنما الوصف المدعى وح يرد عليه فى قوله وليس فيه الخ أن يقال إذا كان المعتبر هذا المعنى الكلى المستحق للعبادة مع الله تعالى ثم نفى على التعميم بأن لاوجود له إلا الله تعالى فهذا هو المطلوب فأى أدب بقى وراءه حتى يكمل فكلام اليسيتنى لايخلو عن ضعف وقصور وأما الهبطى فقد اعترض عليه اليسيتنى وغيره فى قوله إن معبودات الكفار لادخل لها فى النفى ولم يزل الناس يعترضون عليه ويشنعون عليه وربما نسبوه إلى خرق الاجماع وانكار ماعلم من الدين ضرورة وهذا أمر عظيم ووجه الاعتراض عليه أن الكلمة المشرفة إنما سيقت للرد على المشركين وإبطال آلهتهم فكيف يدعى الهبطى أنها لادخل لها فى النفى فالقول بذلك يقتضى أنها مسلمة وأن الكفار لم يقع الرد عليهم والجواب أن هذا الاعتراض مبنى على أن المراد بقوله لاتدخل تحت النفى من حيث إنها آلهة فى اعتقادهم بل سلم لهم ما اعتقدوه ولم يتعرض فى هذه الكلمة إبطاله ولو كان هذا مراده لكان ذاهباً إلى الكفر ان سلم ما اعتقده المشركون واما ذاهباً إلى انكار ماعلم من الدين ضرورة مع جهل باللغة لأن مدلول هذه الكلمة من إبطال كل إله سوى الله تعالى مما علم من الدين ضرورة وهو المدلول لغة لنوع هذا التركيب وكيف يظن هذا بعوام المؤمنين فضلا عن الولى الصالح أبى عبد الله الهبطى فقد بالغ فى نصح المسلمين ولم يقرر فى هذا إلا ماهو الحق المبين ومحمل كلامه عندنا وجهان أحدهما أنها من حيث ذواتها أى الحجر والشجر ونحوهما لاتنفى وهذا لاإشكال فيه ولاحاجة لاطالة الكلام فيه لكن لما توهم الغلط من غيره مع غلبة الجهل على الناس أطال فى إنكاره وانضم إلى ذلك وجود المنازع الذى لم يفهم مراده الثانى أن المنفى فى كلمة الاخلاص هو المثبت بالا بعدها فلو كان المنفى هو الألوهية الباطلة الموجود فى الخارج لكان هو المثبت لله تعالى ولما علم أن المثبت لله تعالى هو الألوهية الحقيقة علم أنها هى المنفية من غير الله تعالى لا الباطلة وهذا واضح وعلى هذين الوجهين الذين قررنا ماترى فى كلام الهبطى ومن تبعه من قولهم أن معبودات الكفار لودخلت فى النفى للزم الكذب أو الكفر وهو صحيح أما الكذب فلازم

فى قولنا لا إله إلا الله وإنما الاله بمعنى المعبود بحق وهو مفهوم كلى يصدق فى العقل على كثيرين بالنظر إلى ذاته فأثبت منهم الفرد الموجود فى الخارج وهو خالق العالم ونفى بقية الأفراد الذهنية التى يتصورها العقل مماثلة له تعالى وأما الأصنام فلا تدخل فى ذلك المفهوم إذ ليست بآلهة وأيضاً لا يصح نفى وجود ذواتها الوجود

فى الوجهين معاً لأن نفى الذوات الموجودة وصفاتها الموجودة كذب لأنه اخبار بخلاف مافى نفس الأمر وأما الكفر فلازم فى الوجه الثانى لأن أثبات الألوهية الباطلة لله كفر فاذا فهمت هذين الوجهين فاعلم أنه لم يبق إلا وجه ثالث وهو كونها آلهة مستحقة لأن تعبد وهو مصب النفى فى كلمة الاخلاص لأنه لاوجود له أصلا فهو منفى عن غيره تعالى ثابت له وهذا لا ينكره أحد من المؤمنين والحمد لله وإن كان منهم من يعجز عن التعبير عنه أو قاصر فى غير هذه العقيدة أما الوحدانية وأن لا شريك له تعالى فهى من العقائد الواضحة الممزوجة بين اللحم والدم فى حق كل مؤمن وقد علمت من هذا أن معبود المشرك كالصنم له ثلاث اعتبارات احدها ذاته وجوهره الثانى وصفه القائم به فى الخارج وفى أذهان المؤمنين وهى كونه معبوداً بغير حق الثالث وصفه المدعى له عند عابده ولا وجود له فى الخارج ولا فى أذهان المؤمنين وهو كونه مستحقاً للعبادة وهذا هو المنفى ه وبحسبه دخلت الأصنام والأوثان فقول الهبطى ومن تبعه أن آلهة المشركين لاتدخل فى النفى إنما هو بحسب الاعتبارين الأولين وهو مراده ولا يجوز حمل كلامه على الاعتبار الثالث أصلا ه كلام أبى على رحمه الله تعالى فلله دره ماأدق نظره وأكثر اطلاعه فقد توسع فى تقرير هذه المسألة غاية الاتساع ورفع عنها الخصام والنزاع مايفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وقد علمت من كلامه أن البحث بحسب ظاهر اللفظ مع الثلاثة الخروبى والهبطى واليسيتنى والبحث معه أكثر فالخلاف لفظى ولا يصح أن يكون حقيقاً (قوله) لاتدخل تحت النفى الخ تقدم وجه ذلك وأن هذا بحسب الاعتبار الأول والثانى فقط (قوله) وإنما الاله الخ قال شيخنا المحشى مراد الهبطى المعبود بحق لا يشمل المعبود بحق فى الاعتقاد عابده وفيه نظر بل هو فى اللغة المعبود بحق مطلقاً فى الواقع أو فى اعتقاد عابده ه وجوابه أن الهبطى فسر الاله فى الكلمة المشرفة بالمستحق للعبادة فى نفس الأمر بدليل المقام لأنه للنفى بلا والمثبت بالا وأما المعبود بباطل فلا يصح تسلط النفى عليه كما مر قريبا وانظر كيف صوب أولا تأويل كلام الهبطى وأشار تأليف اليوسى ثم جعل بعد ذلك يعترض كلامه (قوله) فى ذلك المفهوم أى مفهوم الاله الحقيق وهو المستحق للعبادة فى الواقع لأنه منفى عن جميع افراد الاله غير المولى تعالى ولا تدخل الأصنام تحت النفى وله فى ذلك مجالان وهما الاعتباران الأولان وحكم غيره بأنها داخلة وله مجال واحد وهو الاعتبار الثالث فكيف ساغ لذى المجال الواحد أن ينكر على ذى المجالين مع أنه لانزاع أصلا فى الحقيقة وإنما نشأ من الأوهام وعدم التثبيت

ذواتها فى الخارج بخلاف الأفراد الذهنية فيصح نفيها لعدم وجودها فى الخارج وليس لك أن تجيب بأن المنفى هو صفة الأصنام لاذواتها الموجودة فى الخارج لأن إلاله ليس بصفة ولا مشتق حتى يتصور انتفاء الوصف العنوانى فقط وبالغ الهبطى فى هذا فنظم فيه ونشر ومن نظمه فيه :

أن قلت لا إله إلا الله فالمثل قد نفيت لا سواه

فى الكلام (قوله) عن الهبطى وليس لك أن تجيب الخ هذا من أشكال كلام الهبطى ولذا بنى عليه ع فى حواشى الصغرى الاعتراض عليه قال وشبهته فى ذلك أن الاله ليس بمشتق ولا صفة حتى يتصور انتفاء وصف الألوهية عن سائر المعبودات وإثباتها لله تعالى وإنما هو موصوف فلا يتصور الانفى الذوات الموصوفة بالألوهية ولا وجود لها لكن يلزم من نفى وجود ذات غير الله تعالى نفى كون الأصنام وسائر المعبودات آلهة لوجود ذواتها والفرض أن لاوجود لذات اله إلا الله قال ع وأقول الجواب عن هذه الشبهة أن ماتضمنه من كون إله إسما لاصفة إنما ذلك فيما لاقصر فيه وأما حيث يستعمل من حيث ملاحظة الوصيفة ضرورة انحصار القصر فى قصر الصفة على الموصوف وقصر الموصوف على الصفة وأطال فى ذلك قال أبو على بعد نقله لاعتراض هذا الفاضل لو توجه لم يكن له طائل لأن المقصود حاصل بكل اعتبار وهو كون الصنم مثلا ليس باله وإنما الاله الله تعالى وهذا حاصل بكون أفراد الالهية غير الله تعالى منتفية مستحيلة كما هو حاصل بكون الألوهية عن غير الله منتفيه مستحيلة على حد سواء كما لو قلت زيد ليس بعالم زيد ليس له علم فلا فرق بينهما فى المعنى ثم نقول فى جواب الاعتراض الأظهر فى الكلمة المشرفة أن يكون القصد فيها إلى الأستثناء وهو كلام تام بتقدير الخبر فاذا قلت لا إله أى فى الوجود كان المنفى أفراد الآله وإذا قلت إلا الله كان استثناء لفرد واحد من تلك الأفراد المقدرة وهو الله تعالى وليس نفيا للألوهية والأستثناء منها كما لايخفى على عاقل ولا تبالى بكون إسم لا فى هذا التقدير جامدا أو مشتقاً ثم قال بعد كلام طويل إذا تقرر هذا فنقول على وزانه قولنا لا إله إلا الله حتى اعتبرت فيها قصر الصفة على الموصوف صح أن نقول قصر الألوهية على الله تعالى وصح أن نقول قصر على الله تعالى الأله أو كونه إلهاً وعلى الأول فالحاصل ثبوت الالوهية على الله تعالى وأصح أن نقول قصر على الله تعالى الاله وكونه إلها وعلى الأول فالحاصل ثبوت الالوهية لله عالى وانتفاؤها عن كل ماسواه وعلى الثانى فالحاصل كون الله تعالى إلها وغيره ليس بالاله والمراد حاصل فيهما معا وإنما اختلف الاعتبار وأطال فى ذلك وأن أردت استيفاء كلامه فى هذا وفى غيره فعليك بالكتاب المذكور ونحن إنما اتينا من كلامه بمالا بد منه فى جميع أجوبته (قوله) فى البيت فالمثل قد نفيت أى قد نفيت المثل المقدر لاسواه من الأصنام الموجودة أو كونه مماثلا لأن المراد من الكلمة المشرفة التوحيد وذلك ينفى الشريك ولا يشارك الله تعالى الامن يماثله

وقال فى رجز آخر

قول الذى يقول نفى الاصنام هو المراد من مجىء ذا الكلام
النفى صدقه يلازم انعدام بينهما تلازم على الدوام
فمن يقل إذا بنفى الموجود فعقله بلا مجاز مفقود
قد جاز دهره بلا أفاده لم يرد حتى هذه الشهاده

فى استحقاق العبادة اذ لا يشاركه جرم ولا عرض لانها مخلوقة لا تستحق العبادة وأما كونه مقدرا فالمراد مايفرضه الذهن ولا وجود له فى الخارج وهذا هو المنفى لان النفى فى الكلمة المشرفة انما هو أخبار عن أمر لم يكن هو المقدر لا الموجود ومصب النفى فى هذا المقدر هو مماثلته لله تعالى فى استحقاق العبادة فرجع الكلام الى نفى صفة الالوهية عن غير الله تعالى فما أفاده البيت المذكور صحيح وبعده :

ومن يقل نفت وجود الصنم فليتئبت انه توهمى
لكونه قطعا لديه آلهـة نفاها من نفى الاله قاطبة
فان أردت ثمرة الكلام ولا عليك فيه من ملام
فخذ اليك لفظة بها اكتف المثل ماقدرت منه منتف
فكل ماأتى به التقدير فمنتف قليل أو كثير
فشد كفك على هذا المقال وكف عن قول جميعه ضلال

(قوله) قول الذى يقول الخ هو منصوب بتضاهى فى البيت قبله ونصه بعد أن ذكر معنى الاله :

وفز بفهم لفظة الاله وحم على المعنى ولا تضاهى

قول الذى الخ وما كان من حق ش أن يحذف هذا البيت لتوقف المعنى والاعراب عليه فحذفه يوقع فى الايهام ولذا أعرب به المحشى مبتدا فأحوجه الى تقدير الخبر ولعل ش انما وقف على ماذكر من الأبيات بدليل أنه حذف بعد البيت الاول أبياتا ثلاثة مع مخالفة ماذكره لما عند غيره وقد ذكر الشريف العلمى فى نوازله القصيدة بتمامها ونص المراد منها :

حقيقة الإله قل مقصورة فى فردها الموجود هى محصورة
ليس لذاك الفرد فى حقيقته ثان مماثل لدى هويته
وذاك الفرد هو المسمى بالله فأذعنن وأقبلن العلما
وما سوى ذا الفرد من حقيقته هو الذى انتفى فميز وانتبه
وفز بفهم لفظة الاله وحم على المعنى ولا تضاهى

وقد خالفه الجم الغفير منهم عصريه الشيخ اليسيتني ووقعت بينهما مناظرة في المسألة بأذن أمير الوقت

قول الذى يقول نفى الاصنام ... هو المراد من خلاصة الكلام
أعنى بها كلمة الاخلاص ... بفهمها الودود للخلاص
دخول غير الجنس فى الحقيقة ... يلزم من نفى هنا الحقيقة
وذاك شرك فى حقيقة الاله ... والشرك كفر طافح المعنى تراه
النفى لفظه يرادف العدم ... معناهما متحد على الدوام

فمن يقل إذا الخ وحقيقة الاله عنده المقصورة على فرد واحد هى المستحق للعبادة فى الواقع وتقدم ما يتعلق بهذا ومعنى قوله ولا تضاهى قول الخ أى لا تشابه فى قولك قول من يقول نفى الأصنام هو المراد فى الكلمة المشرفة لأنه غير صحيح كما مر قال العلامة الصالح سيدى أحمد السوسى البوسعدى أن المناظرة وقعت على ذوات الأصنام هل يسلط عليها النفى أم لا فالهبطى يقول يسلط على معنى الألوهية المدعى لها لا ذواتها لأنها موجودة ومنازعه يقول النفى يسلط على كل معبود بحق أو بباطل الفرد الواحد وهو الله تعالى ه بخ كثير نقله العلمى فى نواز له عن سيدى عبد القادر الفاسى ونقله أيضاً أبو على اليوسى وقال بعده وقد وقع فيه كما ترى أن الهبطى قائل بنفى الألوهية عن كل ماسوى الله تعالى وإن ذلك هو مدلول كلمة الاخلاص كما قرر سى وغيره وعلى ذلك حملنا كلامه ثم قال وأما قول بعضهم أن ذوات الأصنام منفية فمعناه على تنزيل الموجود منزلة المعدوم لعدم فائدته فالصنم حيث لا يضر ولا ينفع كانه غير موجود وعليه فيعم النفى كل معبود بحق أو باطل سوى الله تعالى ويكون الجميع سواء منفيا اما تحقيقا أو تنزيلا ه بخ (قوله) وخالفه الجم الغفير أى الجماعة الكثيرة منهم اليسيتني وتلميذه أبو العباس المنجور وسيدى العربى الفاسى فى جواب له نقله جس وع فى حواشى الصغرى وسيدى عبد القادر الفاسى فى جواب له ومن بعدهم كالشيخ جس وش وقد كنت تبعت هؤلاء العلماء المحققين رضى الله عنهم فى تآليفنا على كلمة الشهادة ولم نطلع على تآليف اليوسى لقلته جدا قبل طبعه فلما اطلعت عليه رجعت عن الاعتراض على الهبطى إلى تأويل كلامه وكتبت بهامش النسخة انى رجعت عن ذلك وسبب مخالفة هؤلاء الأئمة انه وقع فى معظم كلامه انكار ان تكون آلهة المشركين داخلة فى عموم النفى والرد على من يقول به فظن من سمع كلامه انه لم يقل معنى سديد وحكموا ظاهر كلامه الذى وقفوا عليه مع ان هذا الأمر مما يرجع الى الاعتقاد وهو مدلول كلمة الشهادة فلا يسعهم السكوت عنه ولم يقفوا على كلامه الذى صرح فيه بالمراد لقلته بالنسبة لغيره أو غفلوا عنه ولم يتأملوه وتقدم كلامه المشتمل على التصريح بالمقصود ومن ذلك قوله فى أرجوزة :

فقال اليسيتني أن النفي مسلط على كل من المعبودات الباطلة والأفراد الذهنية المفروضة المماثلة بدليل قوله تعالى ٠أنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون الآية فلولا أنهم فهموا من هذا النفي أنه أزال ألوهية

وان تقل فما الذى نعتقد وما عليه فى الحشا نعتمد
فللاله من ألوهيته قد انتفت عن غيره فانتبه
لانها فى غيره معدومة وفى الاله ربنا موجودة

وقال فى أرجوزة أخرى :

خلاف مايختص بالكفار من قمر أو بشر أو نار
وغيرها من سائر المعبودات كالشمس والعجل وكل الآلهات
فانها موجودة ونفيها محض افتراء قاله من قد لهى
وانما المنفى باتفاق عنها عبادة بالاستحقاق

ورد على من قال بنفي ذوات الاصنام بأن الله تعالى قال هذه الكلمة فى أزله وكتبها على عرشه وعلى قصور الجنة وأشجارها وغير ذلك ولم يكن ثم صنم ولا وثن فكيف تنفى وهى لم توجد وأشار إليه بقوله .

انظر الى القصور والاغصان وكل موجود لدى الجنان
عليه خط بشعاع الكلمة وليس ثم يابنى آلهة
بل قالها الاله قبل الخلق فدبر الحق ودن بالصدق

ووافق الهبطى جماعة من أهل عصره منهم تلميذه سيدى عبدالوهاب الزقاق وكذا من بعدهم كالبوسعدى المتقدم ومفتى فاس ابن جلال لما سئل عن ذلك فأجاب بموافقة الهبطى وقال كلام اليسيتى لا يحتمل أنظر نصه فى نوازل العلمى ووافقه على جوابه سيدى الحسن ابن عرضون وولده سيدى أحمد ومنهم الشيخ م ح فى ك والشريف العلمى صاحب النوازل ووالده ونقل عن القرافى فى الذخيرة أنه قال وليس المراد نفي المعبود كيف كان لوجود المعبودين كالأصنام بل ثم صفة مضمرة تقديرها لا معبود مستحق للعبادة إلا الله تعالى ومن لم يضمر هذه الصفة لزم أن يكون تشهده كذبه ومن انتصر له غاية الانتصار وناضل عنه بسنان القلم فى كل مضمار حتى كشف عن هذه المسألة القناع ورفع عنها شغب النزاع أعجوبة الزمان وفريد العصر والأوان أبو على اليوسى طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه وداره (قوله) الشيخ اليسيتى الخ قال سيدى أحمد بابا فى نيل الابتهاج قال تلميذه أبو العباس المنجور شيخنا الفقيه العلامه المحقق الجامع بين المعقول والمنقول المفتى الصالح كان مجتهداً فى طلب العلم نافراً للراحة والرفاهية لا يتكلف فى لباسه وطعامه حريصاً على نشر العلم وذكر شيوخه ثم قال واشتغل بالتصرف وصحبة الصالحين فحسنت أحواله وكان حريصا على الخير توفى ليلة الأربعاء فاتح تسعة وخمسين ولما

أصنامهم ما استكبروا وقالوا ما قالوا قلت وحال الشارح إلى الأول والحق الذى لاشك فيه هو الثانى وكيف لا وكلمة التوحيد إنما جيء بها على طريق الحصر لرد اعتقاد من يعتقد الوهية غيره تعالى بقصر القلب أو الأفراد

احتضر كبر إحدى عشرة مره ثم قضى وتنور لونه بعد موته حتى قال غاسله ما رأيت مثل نوره لميت مولده سنة سبع وتسعين وثمانمائة أصله من يستين بربر من أعمال دبد ينتمون للشرف كان أبوه وجده ينتمون لذلك وتورع هو عنه ثم ذكر تآليفه ومنها تأليف فى الرد على من زعم أن لا إله إلا الله لا ينتفى بها ألوهية صنم وغيره ونحوه مما عبد من دون الله تعالى ﻫ بخ (قوله) باذن أمير الوقت الخ هو سيدى محمد الشيخ السعدى كما مر لكن أصل المناظرة كان قبل اجتماعها مع الأمير وأما عند الاجتماع فكان اليسيتنى هو الذى يتكلم لأنه كانت له الصدارة والهبطى ساكت قال ابن عسكر فى الدوحة ولما وقع النزاع فى المسألة وذهب الهبطى لبلده وكثر فيها القيل والقال ح ، بلغت الأمير بعث للهبطى وطلب منه الحضور لأجل إظهار الحق ولما شعر اليسيتنى بذلك اتفق مع ابن راشد قائد شفشاون وكان فى نفسه من قبل الهبطى شيء لأنه كان ينكر عليه وشاركهم فى ذلك الكاتب ابن عيسى وسعوا بالهبطى إلى السلطان وقالوا له يخشى عليه الملك فلما قدم الهبطى صار هؤلاء إلى فقهاء فاس وقالوا لهم ان السلطان أراد أن يهلك هذا الرجل فلا تصوبوا له رأيا ولما اجتمع الهبطى مع السلطان جاء اليسيتنى ومن تبعه وتخلف مشائخ الفقهاء عن الحضور فقال السلطان أقتل هذا المبتدع ودمه فى رقبتى والهبطى ساكت بل غائب عن حسه ثم استيقظ ورفع يديه وقال اقرؤا الفاتحة عسى أن يظهر الله الحق ثم قام إلى مسجد المشور فخاطبوا السلطان فى شأنه فلم يجبهم لمرادهم وقال حسبكم أنه لا ينازعكم فقال ابن راشد اكتبوا عقداً يضع عليه خطه بأنه رجع إلى قولكم فكتبوه وحمله إليه ابن راشد وسأله بالله أن يضع عليه خطه فأخذه وكتب عليه قلدت فى هذه المسألة السلطان واليسيتنى فلما رآه الامير قال لهم لم يرجع الشيخ الى قولكم لان التقليد ليس بشيء ولكن قصروا عن هذا الامر ثم قام الامير وأخذ بيد الهبطى وأدخله لداره واعتذر اليه مما فعله اليسيتنى ودعا الهبطى على اليسيتنى فأصابته أكلة فى ظهره حتى جعل يبكى ويرغب من يكتب له فى استعطاف الهبطى فلم يبق الا نحو الشهر ودخل قبره وانقطع نسله فى تلك السنة قال سيدى عبد الوهاب الزقاق انما ضر اليسيتنى عناده وتصميمه على اللجاج لانه كان من طبعه اذا قال مثلا الشمس تطلع من المغرب وقال الناس كلهم من المشرق لم يرجع عن قوله ﻫ قلت وكذا مبالغته مع الهبطى وقوله للأمير اقتل هذا المبتدع ولو كان مقصوده اظهار الحق حيث كان واقتصر على القدر المحتاج اليه لم يصبه شيء كما قاله بعض العلماء فيمن ينكر على الاولياء بمقتضى ظاهر الشريعة والله مطلع على السرائر والنيات وهو غيور على أوليائه وتقدم انه مات على حالة حسنة وذلك لاجل فضيلة العلم وما كان عليه فى حياته من الطاعة وما أصابه فى الدنيا بسبب الهبطى فهو كفارة لتلك

كما مرفوجب أن يكون المنفى ألوهية مااعتقدوافيه الألوهية من المعبودات الباطلة ليحصل إبطال اعتقادهم وحصول الرد بمفهوم الا حروية لا يليق بالمقام ولا بالصيغة المشتملة على الحصر كما لا يخفى على ذى الذوق السليم مع أنه لا أحروية بالنسبة الى الكفار المردود عليهم لأنهم يزعمون حقية ألوهية أصنامهم وما استند اليه الهبطى ومتبوعه الخروبى من أن الأصنام غير آلهة فلا تدخل فى مفهوم الاله يجاب عنه بأن عدم دخولها فى مفهومه باعتبار الواقع ونفس الأمر مسلم الا أنهم يعتقدون ذلك فيها فنفى عنها الالوهية ردا عليهم وتخطئة لهم ذلك الاعتقاد فعدم دخولها فى ذلك المفهوم موجب لصحة نفيه عنها ودخوله تحت النفى لا لخروجها فما احتج به حجة عليه لا له ولم تنف وجود ذواتها بل نفينا وجود وصف الالوهية لها

الهفوة التى صدرت منه ان شاء الله تعالى ودعا أيضا الهبطى على نفسه ان يجعل الله له سببا يمنعه من لقاء الملوك فرض فلما برىء حبست رجلاه بحيث لا يقدر على المشى ولا على الركوب فقال هذه كرامة من الله تعالى فلم يلق سلطانا الى ان مات (قوله) فلولا انهم فهموا الخ هذا مسلم عند الهبطى ولا ينكره ولم يقل ان الاصنام مسكوت عنها كما مر فى تقرير وجه الاعتراض عليه والجواب عنه بل داخلة تحت النفى بحسب الاعتبار الثالث فلا تغفل (قوله) وحال الشارح الخ يعنى صادرة فى ك لانه لما نقل فى الفصل الرابع كلام سى قال عقبه وهو صريح فى ان المنفى هو ما يتوهم من تعدد المعبود بحق الى أن قال وأما المعبود بباطل فلم يتعرض له اذ هو موجود فلا يصح نفيه والى هذا ذهب الشيخ الامام أبو عبد الله الهبطى من تساط النفى على افراد الاله المعبود بحق على تقدير وجودها دون المعبودة بباطل كالاصنام اذ لا ينفى الشىء الا عما من شأنه ان يتصف به والاصنام لا مشاركة بينها وبين الاله الحق حتى يحتاج الى نفيها ه بخ وتقدم تأويل هذا الكلام (قوله) ان يكون المنفى الوهية الخ يقال عليه هذا لا ينازع فيه الهبطى بل صرح به فى مواضع من كلامه كما مر (قوله) بمفهوم الاحروية الخ كان يقول ان الهبطى قال ان نفى الالوهية عن الاصنام مأخوذ بالاحرى لانه اذا انتفت عن الافراد الذهنية مع فرض أنها معبودة بحق فتنتفى عن الاصنام المعبودة بباطل بالاحرى وفيه ان الهبطى قال ان الاصنام وكل ما عبد من دون الله لا تدخل تحت النفى أصلا لا بحسب المنطوق ولا بحسب المفهوم يعنى بالنظر لذواتها أو وصفها الموجود فى الواقع وهو انها معبودة بباطل لان هذا الوصف مما يبعد دخولها تحت النفى كذواتها لانها موجودة لا يصح نفيها فكيف يقال ان نفيها مأخوذ بالاحرى عنده واذا بطل هذا الاصل بطل ما بنى عليه وهو قوله وحصول الرد الى قوله مع انه لا أحروية الخ (قوله) ومتبوعه أى الخروبى وتقدم أنه كان يقول أولا بدخول الأصنام فقط تحت النفى ولكن لما رد عليه الهبطى وتلطف معه سلم له الأمر وأما الهبطى فتقدم الجواب عنه مرارا وقوله بعدم دخولها الخ هذا كله مسلم عند الهبطى (قوله) ولم تنف وجود ذواتها الخ هذا محل نزاع الهبطى

وقوله أن الاله ليس بوصف ولا مشتق بل إسم جنس باطل اذ هو فعال بمعنى مفعول من إله اذا عبد والكلام فى المسألة وتتبع ماوقع فيها من الاوهام وردها يطول والله الموفق الثالث قولنا لا اله الا الله كلام مشمل على الحصر متضمن لحكمين نفى وجود الالوهية لغير البارى تعالى وإثباتها له جل وعلا كما أن قولنا لا عالم إلا زيد متضمن لنفى العلم عن غير زيد وإثباته لزيد وكذا سائر مااشتمل على نفى واستثناء

وهو الاعتبار الأول كما مر وكذا وصفها الثابت لها فى الواقع وأذهان المؤمنين وقوله بل نفينا وجود الخ هذا لا ينازع فيه الهبطى ولا غيره وحينئذ يرجع الخلاف إلى وفاق ويزول الشقاق فرحم الله أبا على اليوسى وجازاه عنا خيرا وادع لنا نحن أيها الطالب بخير حيث لخصنا لك كلامه وطبقناه على كلام ش وغيره تقبل الله منا ومنه آمين (قوله) عن الهبطى أن الاله ليس بوصف الخ هذا رد لقول الهبطى فيما مر وليس لك أن يجيب الخ وتقدم قول ع وشبهته فى ذلك الخ وتقدم جوابه عن أبى على اليوسى إلا أن ش أطلق فى اشتقاق اله و ع فصل فيه بين الكلام الذى لا قصر فيه وما فيه قصر كما هنا (قوله) والكلام فى المسأله الخ لكن الخلاف فيها لفظى قال أبو على وتعلم مما أوضحنا أن الاختلاف الواقع فى هذه الكلمة المشرفة بين المتأخرين غير راجع إلى التوحيد فى الاعتقاد بل كلهم متفقون على الحق وهو أن الله تعالى لا شريك له فى ألوهيته وأن لا مستحق للعبادة سواه وإنما الاختلاف يرجع إلى التقدير والتحرير وهو كالخلاف فى حال سببه فى المتكلم قلة التأنق فى العبارة وفى المعترض سوء التأمل والمؤاخذة بأدنى تخييل فوقع للهبطى أنه لم يتحفظ فى أكثر عباراته بل يقول الأصنام خارجة ولم يبين بأى وجه خرجت وان بينه لم يبين الاعتبار الذى تدخل به وأنه لم يتأمل كلام غيره فتوهم أن غيره يدخل الأصنام من حيث ذواتها أو من حيث بطلانها فشدد النكير ولو تأمل ما أنكر ووقع للمعترض عليه كذلك انهم لم يتأملوا ما انتهج ولا التمسوا له أحسن مخرج والكل إن شاء الله تعالى على هدى من اعتقادهم إلا أن يصرح أحد بأن الأصنام مثلا لم يتعرض لنفى الألوهية واستحقاق العبادة عنها أصلا أو توقف فى ذلك فهذا ترغم بأدلة الشريعة أنفه ونحن والهبطى وجمع المؤمنين يد واحدة عليه اما من وقع منه كلام محتمل فيجب تأويله بأحسن تأويل هـ بخ ولعل من شدد على الهبطى كاليسيتنى ظن أنه قريب ممن صرح بأن الأصنام لم يتعرض لنفى استحقاق العبادة عنها وحكم ظاهر لفظه فى بعض المواضع ولم يستوعب جميع كلامه ولم يهتد لتأويل ماوقف عليه والله الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب (قوله) فى التنبيه الثالث كلام مشتمل على الحصر أى لأن من طرق القصر النفى والاستثناء كما فى التلخيص وقوله نفى وجود الألوهية الخ هذه العبارة شائعة مشهورة لكن قال أبو على اليوسى فيها تسامح لان لا إله إلا الله نفى للاله واذا عم كان نفيا لافراد الاله لا للألوهية كما لو قلنا لا رجل فى الدار فهو نفى لافراد الرجال لا الرجولية نعم هما متلازمان فنفي أحدهما يقتضى نفى الآخر هـ وقال فى الفصل الثانى

فذهب الجمهور الى أن النفى منطوق والا ثبات لما بعد إلا مفهوم لكنه أقوى من مفاهيم المخالفة وذهب القرافى وأبو اسحاق الشيرازى وابن القطان وغيرهم الى أن الحكمين منطوقان معا لا مفهوم واستدل له البرماوى بأن من قال ماله على إلا دينار كان مقرا بالدينار يؤاخذ به عند كافة الفقهاء ولو كان الاثبات مفهوما يؤاخذ به لعدم اعتبار المفهوم فى الاقار رقال ابن أبى شريف وهو الذى يثلج له الصدر اذ كيف يقال فى كلمة

من كتابه المتقدم هل النفى متسلط أولا على الماهية الكلية وانما انتفت الافراد تبعا أو متسلط على الافراد مباشرة والمقصود حاصل على كل حال أما أولا فلان إنتفاء الماهية يقتضى انتفاء كل فرد من افرادها ضرورة ان الماهية أعم وانتفاء الاعم يستلزم انتفاء الاخص وأما ثانيا فظاهر فان قلت انتفاء الافراد لا يوجب انتفاء الماهية لان نفى الاخص لا يوجب نفى الاعم قلنا المقصود هو الافراد ولا حاجة الى اعتبار الماهية لان الماهية يستحيل ان توجد فى الخارج من حيث هى ماهية وانما توجد فى ضمن افرادها حتى لو تعرضنا لنفيها بحسب الوجود الخارجى لم يكن معناه الا بحسب هذا الوجه الضمنى وهى الحصص الحاصلة فى الافراد فقد انتهى الامر الى انتفاء الافراد فاذا وقع انتفاؤها على العموم علم ان هذه الماهية لا وجود لها خارجا ه بخ (قوله) فذهب الجمهور الخ رجحه تقى الدين السبكى بأن إلا وضعت لاخراج المستثنى من الحكم (قوله) لكنه أقوى الخ قال المحلى اذا قيل أنه منطوق صراحة لسرعة تبادره الى الاذهان ه وهذا القيل قال اللقانى هو الحق لان المستثنى بالا مذكور فهو محل نطق والا تدل على ثبوت الحكم فقد صدق على هذا الثبوت انه معنى دل عليه اللفظ فى محل النطق ولا يخفى أن إلا بعد النفى موضوعة للاثبات فهو منطوق صريح ه قال العلامة الهلالى فى نور البصر بعد كلام والحاصل ان أدات الاستثناء ان كانت موضوعة للاثبات بعد النفى كما قال الناصر ويدل له قول أهل المعانى ان طريقة النفى والاستثناء تدل على القصر بالوضع وقول بعض المعربين هى حرف ايجاب وقول الاصوليين الاستثناء من النفى اثبات فهو منطوق صريح على الطريقة الحاجبية والبيضاوية وان كانت موضوعة لمجرد الاخراج فقط ولزم منه الاثبات كما قاله التقى السبكى ويدل له قولهم فيها حرف استثناء وتعريفهم الاستثناء بالاخراج فهو منطوق أيضا على طريقة ابن الحاجب والعضد ومن تبعهما لكنه من قسم غير الصريح ومفهوم على طريقة البيضاوى فالخلاف فى كونه منطوقا مبنى على خلافين أحدهما الخلاف فيما وضعت له إلا ذات الثانى الخلاف فى معنى المفهوم وقد علم من توجيه القولين انهما يجريان فى الموجب أيضا وان الراجح هو القول بالمنطوق لانه مبنى على تقديرين ومقابله على تقدير واحد ه (قوله) لعدم اعتبار المفهوم الخ أجاب عنه شيخ الاسلام زكرياء بأن محل عدم اعتباره فى الاقارير اذا كان بغير حصر كما يفهم من كلامهم (قوله) إذ كيف يقال الخ قال الشيخ زكرياء لا بعد فى ذلك لان القصد وبالذات ردما

التوحيد أن دلالتها على اثبات الالهية لله بالمفهوم الرابع قد علم أن المستثنى مخالف فى الحكم للمستثنى منه مع دخوله فيه فيلزم بحسب الظاهر التناقض فى المستثنى بأن يكون محكوما عليه نفيا واثباتا فيلزم فى لاعالم الازيد نفى العلم عن زيد فى ضمن العام واثباته على الخصوص ويلزم فى كلمة التوحيد كفر وايمان بنفى وجود الذات العلية فى ضمن العام واثباتها على الخصوص بالا واجيب باوجه أحسنها وهو مختار

خالفنا فيه المشركون للاثبات ماوافقونا عليه فكان المناسب للاول المنطوق وللثانى المفهوم ه وسلمه العبادى وغيره قال الهلالى وفيه نظرا ما أولا فلان المخاطب فى الكلمة المشرفة لاينحصر فى المشرك بل يخاطب بها جميع الكفار كالقدرى والدهرى وغيرهما ممن لايعترف بوجود البارى ولا بالوهيته فيحتاج فى الرد عليه الى الاثبات والنفى فيناسب ان يكونا منطوقين ولذلك قالوا ان القصر فيها يكون قصر افراد وقصر قلب وقصر تعيين بحسب اعتقاد المخاطب وأما ثانيا فلو سلم ان القصر فيها قصر افراد فقط لم يلزم منه ان لايكون المنطوق مناسبا للاتفاق بدليل حسن استعمال انما فيه والمنطوق معها هو الاثبات اتفاقا نحو انما إلهكم إله واحد فالاثبات والنفى كلاهما يناسب المنطوق والمفهوم ه بخ وقال أبو على فى فصل الاعراب بعد كلام وتمهيد ان القوم المخاطبين بهذه الكلمة وهم العرب ونحوهم من المشركين كانوا يعترفون بالوهية الله تعالى وانما أشركوا باثبات آلهة أخرى فلم يكن ينبغى أن يوضع معهم البحث فى إثبات الالوهية لله تعالى لانه كاخبار بمعلوم ومن البحث معهم أن يكون فى نفى مازادوه من الآلهة ليصح التوحيد ولذلك وقع فى آيات كثيرة التعرض لتزييف الآلهة الباطلة من غير تعرض لاثبات الواجب الحق كقوله تعالى اهلاه مع الله وكان مقتضى الظاهر ان لايتعرض فى الكلمة المشرفة لاثباته تعالى ولا يحتاج الى الاستثناء غير انه لما سبق نفى الآلهة بالنفى المستغرق فقيل لاإله وهو نفى لكل إله يقدر فلو سكت عن الاستثناء واقتصر على النفى العام خيف أن يسبق الى الوهم ان النفى على عمومه وانه لاإله أصلا فيقع السامع فى التعطيل فقيل إلا الله دفعا لهذا الوهم فاذا أريد من الواجب الحق دفع التوهم صح ان يكتفى فيه بأقل دلالة فكان الاستثناء كافيا ولو بطريق المفهوم انظر تمامه ان شئت فقد بين ذلك غاية ويأتى لش نحوه فى آخر التنبيه السادس وعليه فجواب الشيخ زكرياء صحيح والله أعلم (قوله) فى التنبيه الرابع قد علم الخ المقصود منه دفع مايتوهم من شبه التناقض فى الاستثناء لأن ظاهره نفى كل فرد من أفراد الاله واخراج الفرد الواحد بعد أن شمله النفى الذى قبل الاستثناء وهذا باطل إذ يلزم عليه كون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافراً لنفيه كل اله وكونه مؤمنا لتداركه ذلك باثبات الفرد الواحد لاتيانه باداة الاستثناء فيجمع فى الكلمة المشرفة كفر وإيمان وهو باطل لأن القصد بها الايمان فقط (قوله) واجيب باجوبة الخ ذكر فى جمع الجوامع أجوبة ثلاثة ونصه مع شارحه والأصح وفاقا لابن الحاجب أن المراد بعشرة فى قوله مثلا لزيد على عشرة الاثلاثة العشرة باعتبار الافراد ثم أخرجت ثلاثة ثم

ابن الحاجب وابن السبكي أنه يعتبر الاستثناء سابقاً على الحكم فيكون عموم المستثنى منه للمستثنى مراداً تناولا لاحكما بمعنى أن المستثنى كان داخلا فى المستثنى منه ثم أخرج بالا أو إحدى أخواتها ثم نسب الحكم إيجاباً أو سلباً إلى ما بقى من أفراد المستثنى منه بعد إخراج المستثنى فاذا قلت قدم الحجاج إلا زيداً فزيد كان داخلا فى عموم الحجاج فأخرجته بالا ثم أسندت القدوم إلى من عداه منهم وإذا قلت ماجاءنى أحد إلا زيد فزيد كان داخلا فى عموم أحد فأخرجته بالا ثم نفيت المجيء عمن عداه فلا تناقض وعلى هذا المنوال الكلمة المشرفة فاله كان شاملا للذات العلية فأخرجت الذات العلية بالا ثم نفى الوجود عن غيرها من الافراد الداخلة تحت المفهوم الكلى (الخامس) الاستثناء فى الكلمة

أسند إلى الباقى تقديراً وان كان قبله ذكراً فكأنه قال على الباقى من عشرة أخرج منها ثلاثة ولا نفى أصلا وقال الأكثر المراد سبعة وإلا ثلاثة قرينة لذلك بينت إرادة الجزء باسم الكل وقال القاضى عشرة إلا ثلاثة بازاء اسمين مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة إلا ثلاثة ولا نفى أيضا على القولين ووجه تصحيح الأول أن فيه توفية فأن الاستثناء إخراج بخلافهما ه ورد قول الأكثر باجماع أهل العربية على أن الاستثناء إخراج بعض من كل وإلا لم يخرج شيء هنا إلا أن يقال انه إخراج بحسب الظاهر وقد أنكر إمام الحرمين قول الأكثر وقال لايعتقده لبيب ه واما قول القاضى فيرد عليه مامر ويرد أيضا بأن العرب لا تركب ثلاثة ألفاظ وعلى قوله يكون مركبا من المستثنى منه والمستثنى وحرف الاستثناء وبأن الواجب حذف التنوين من عشرة لاجل التركيب المزجى (قوله) فاله كان شاملا الخ هذا التقدير على القول الذى صححه ابن السبكى واقتصر عليه ش وأما على قول الاكثر فتقديره فى الكلمة المشرفة أن يقول المراد باله ماعدا الله تعالى بقرينة إلا فكما أن العشرة أريد بها السبعة كذلك إله المنفى يراد به ماعدا الله تعالى فلم يسند الحكم أولا لله وإنما أسند اليه الاثبات والنفى مسند لما قبل إلا والمراد ماعدا مابعدها فهو عام أريد به خاص وليس عمومه مراداً لاتناولا ولا حكما وهذا ملحظ من يقول الاستثناء فيها منقطع لعدم دخول المستثنى فى المستثنى منه بحسب الارادة وهو خلاف التحقيق الآتى وملحظ من يقول باتصاله هو أن المستثنى بعض تناوله مفهوم المستثنى منه وان كان التناول غير مراد وأما على قول القاضى أبى بكر فتقديره أن يقول ثبوت الوحدانية لله تعالى لها عبارتان لا إله إلا الله والله واحد كما أن عشرة إلا ثلاثة كذلك (قوله) التنبيه الخامس الخ تكلم فيه على الاستثناء فى الكلمة المشرفة هل هو متصل أو منقطع وقوله استشكل الخ ممن استشكله الثورى(١) فى شرحه على سى قال لا يقال فيه متصل ولا منقطع لأنا لو جعلناه متصلا لزم عليه أن يكون من جنس الالهات المنفية ونفى الاله وثبوت الجنسية له تعالى كفر وان جعلناه منفصلا لزم عليه الكفر أيضا لأنه لم يبق بعد المعبودات بالحق إلا المعبودات بالباطل وذلك لا يصح ه وطرق فيه سيدى يحيى الشاوى

(١) كذا بالأصل .

المشرقة استشكل بأنه إن كان متصلا لزم أن يكون من الجنس ولا مجانسة بين الذات العلية وبين شىء

احتمالات أربعة قيل متصل وقيل منقطع وقيل يقبل الأمرين باعتبارين وقيل لا يوصف بواحد منهما والحق الذى لاشك فيه هو الاتصال ولا يصح غيره وبتحقيق الاتصال فى الكلمة المشرقة يعلم بطلان غيره فالمتصل ما كان فيه بعض المستثنى منه محكوما عليه بنقيض ماقبله والمنقطع بخلافه وهو مافقد فيه أحد القيدين فمثال مافقد فيه القيد الأول قام القوم إلا حماراً فالحمار ليس بعضا من القوم ومثال مافقد فيه القيد الثانى قوله لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الاولى وقوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم فانه لم يحكم على الموتة الاولى بذوقهم لها فى الجنة الذى هو نقيض عدم ذوقهم ولا على التجارة بجواز أكلها بالباطل الذى هو نقيض منع أكلها بالباطل أشار له القرافى فى التنقيح ولا شك أن المستثنى هنا وهو اسم الجلالة بعض من مفهوم المستثنى منه وهو إله لأنه كلى لا يمنع نفس تصوره من صدقه على متعدد واسم الجلالة جزئى علم على الفرد الموجود منه فهو بعض مما يصدق عليه إله لغة ولاشك أنه محكوم عليه بنقيض ماقبله لان الأول منفى والثانى مثبت قال فى التسهيل المستثنى هو المخرج تحقيقا أو تقديراً من مذكور أو متروك بالا أو مافى معناها بشرط الفائدة فان كان بعض المستثنى منه حقيقة فمتصل وإلا فمنقطع ه وقال ابن الحاجب فى كافيته المستثنى متصل ومنقطع فالمتصل المخرج من متعدد لفظاً أو تقديراً بالا أو باحدى أخواتها والمنقطع المذكور بعدها غير مخرج بالا ه ولا شك أن حد المتصل فى هذين النصين يصدق أيضاً على الاستثناء فى الكلمة المشرقة لأن مدارهما على البعضية والاخراج وهما موجودان كما مر وإنما لم يصرح ابن الحاجب بالبعضية لان الاخراج يستلزمها وهى لا تستلزمه وذلك لان المستثنى متى لم يكن بعضا من المستثنى منه لم يكن داخلا فيه فلم يكن مخرجا منه لان الاخراج فرع الدخول ومما يؤيد الاتصال أيضا إجماع القراء على الرفع فى قوله تعالى : فاعلم أنه لا إله إلا الله ومن كلام العرب لا فتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار وأمثال هذه التراكيب لا تخفى ولم ترد إلا بالرفع ولا يصح الاجماع على الرفع فى المنفصل لانه ممنوع فى اللغة الحجازية ومرجوح فى التميمية تارة وممنوع أخرى فكيف يتصور الاجماع عليه وإذا ثبت الاتصال بطل الانقطاع وكذا بقية الاحتمالات لما علمت من كلام النحاة وغيرهم أن بينهما تقابل الشىء والمساوى لنقيضه فلا يجتمعان فى الاستثناء ولا يرتفعان وأما قول الثورى أنه يلزم عليه أن يكون من جنس الخ فجوابه أن المراد بالمجانسة دخول مابعد الا فى مفهوم المستثنى منه من حيث اللغة وليس المراد المشاركة فى الماهية والحقيقة كما أشار له ش والاستثناء سابق على الحكم فى النية كما مر تقريره فى التنبيه الرابع فلا يلزم نفى الذات العلية كما توهمه الثورى قال الشيخ يس فى حواشى الصغرى وأما القول بأن الاستثناء هنا لا يتصف باتصال ولا بانقطاع فلا

من الأشياء وإن كان منقطعاً لزم أن لا يصدق عليه تعالى لفظ الاله حقيقة وهو باطل وجوابه انه متصل وليس المراد بقولهم الاستثناء المتصل ما يكون فيه المستثنى من جنس المستثنى منه أن هناك مشاركة بينهما فى الماهية والحقيقة بل المراد بالمجانسة مجرد دخول مابعد الاداة فى مفهوم المستثنى منه وصدق المستثنى منه عليه من حيث اللغة وذلك موجود هنا لأنك تقول الله إله (السادس) إذا كان اسم لا النافية للجنس مفرداً أى غير مضاف ولا شبيه به كما فى كلمة التوحيد فعند سيبويه لا عملت فى محله النصب وهو مبنى

وجه له فان كان لتوهم أنه لا يقال أن المستثنى بعض المستثنى منه فقد صرحوا قاطبة بتجويز البدلية وانه بدل بعض والمراد أنه فرد من مفهوم المستثنى منه ولو نظر لمثل هذا لمنع إطلاق لفظ الاستثناء لأن معناه الاخراج وهو فرع الدخول فاعرف الحق ولا تصغ لكل مايقال ﻫ وقال ع فى حاشيته مايحكى عن ابن حزم من الانقطاع بناء على أنه تعالى لاجنس له قول من لم يتصور حقيقة الكلى ومجرد إدراك الكلى لا يمنع من الشركة ولذلك لم يغن دليل وجود الاله عن دليل وحدانيته ﻫ وقد أفردت هذه المسألة بالتأليف وفى هذا القدر كفاية (قوله) وجوابه أنه متصل الخ أى لوجود البعضية والاخراج اللذين بهما يتحقق الاتصال ودليلهما ما تقدم قريباً والله أعلم (قوله) السادس الخ تكلم فى هذا التنبيه على إعراب الجزء الأول من الكلمة المشرفة وهو الفصل الثانى عند سى وأطال ش فيه تبعاً له والذى ينبغى الاقتصار على القدر المحتاج اليه من ذلك وحاصله على سبيل الاجمال أن تقول لا نافية للجنس وهى حرف مبنى على السكون وإله اسمها مبنى معها على الفتح وعلته بنائه التركيب وقيل لتضمنه معنى من الاستغراقية وبنى على حركة إشارة إلى عروض البناء وكانت خصوص فتحة للخفة والخبر محذوف واختلف هل يقدر من مادة الوجود نحو موجوداً وفى الوجود أو من مادة الامكان نحو ممكن وهو خبر للمبتدأ من حيث كونه مبتدأ لا من حيث كونه اسم لا لانها لا خبر لها عند سيبويه وقيل أنها هى العاملة فى الخبر كما لو كان اسمها مضافا أو شبيها به وإلا أداة استثناء واسم الجلالة مستثنى مما قبله والراجح فيه صناعة وهو الواجب سماعاً الرفع إما على البدلية من الضمير المستتر فى الخبر أو من اسم لا باعتبار ماقبل دخولها ويجوز عربية نصبه على الاستثناء ولكنه مرجوح صناعة ومعنى كما يأتى بسطه فى ش (قوله) النافية للجنس الخ أى من حيث تحققه فى جميع الافراد وتسمى نافية للجنس على سبيل الاستغراق أى نصاً فيه لا للوحدة قال الصبان والمراد بكونها لنفى الجنس كونها له فى الجملة لأن لا العاملة عمل إن إنما تكون نصاً فى نفى الجنس إذا كان اسمها مفرداً فان كان مثنى نحو لا رجلين أو جمعاً نحو لا رجال كانت محتملة لنفى الجنس ولنفى قيد الاثنينية أو الجمعية كما ذكره السعد ﻫ ويقال لها التبرئة لأنها لما كانت نافية للجنس صارت دالة على البراءة منه ولم يتكلم ش على إعراب نفس لا لوضوحه (قوله) النصب أى لأنها تعمل عمل إن وهو أيضا فى محل رفع بالابتداء باعتبار ماقبل دخولها كما يأتى

على الفتح لفظاً للتركيب أو لتضمن معنى من الاستغراقية ولا عمل لها فى الخبر بل اسم لا مرفوع المحل أيضاً بالابتداء باعتبار ماقبل دخولها والخبر المذكور أو المقدر خبر المبتدأ من حيث هو مبتدأ لا من حيث إنه اسم لا فلا عمل للا فيه بل مرفوع بالابتداء كما كان قبل دخول لا ويتسمح المعربون فيقولون مجموع لا مع اسمها فى موضع رفع بالابتداء عند سيبويه ولا وجه لذلك لأن المبتدأ اسم والمركب من الحرف والاسم ليس باسم والتحرير الموافق لكلام سيبويه أن الاسم بعدها فقط فى موضع رفع بالابتداء

لش فله محلان (قوله) وهو مبنى على الفتح الخ علة بنائه ذكرها ش وانما بنى على حركة اشارة لعروض البناء وكانت فتحة للخفة كما مر وذهب الكوفيون والزجاج والرمانى إلى أنه معرب منصوب بفتحة ظاهرة وحذف تنوينه للخفة ورد بأنه لم يعهد حذف التنوين إلا لمنع صرف أو إضافة أو وصف العلم بابن أو ملاقاة ساكن أو وقف أو بناء وبأنه لو كان حذف تنوين المفرد للتخفيف وأنه معرب لكان المطول نحو لا طالعاجبلا أولى بالتخفيف وبأن المحذوف للتخفيف لابد أن يظهر يوما ما لعدم المانع وبذلك يعرف جوازه (قوله) للتركيب الخ أى لتركيب الاسم مع لا كتركيب خمسة عشر وهذا قول سيبويه والجمهور وهو ظاهر قول الألفية : وركب المفرد فاتحا . ففيه إعطاء الحكم والاشارة إلى علة البناء فكأنه قال بنى لاجل التركيب واستدلوا على ذلك باعرابه عند فصله نحو لا فيها رجل ولا امرأة (قوله) أو لتضمن الخ أى بدليل ظهورها فى قوله :

فقام يذود الناس عنها بسيفه وقال ألا لا من سبيل إلى هند

واختاره ابن عصفور وعلله بأن تركيب اسم مع الحرف قليل والبناء للتضمن كثير وما يتعلق بهذين القولين من الابحاث والأجوبة مذكور فى محله وقد ذكرنا بعض ذلك فى تأليفنا على كلمة الشهادة (قوله) ولا عمل لها الخ أى لا خبر لها عند سيبويه وعلل بضعف شبهها بأن حالة التركيب لأنها صارت كجزء كلمة وإنما عملت فى الاسم لقربه قال ابن هشام فى المغنى كذا قال ابن مالك والذى عندى أن سيبويه يرى عدم عمل المركبة فى الاسم أيضا لان جزء الشىء لا يعمل وأما لا رجل ظريفا بالنصب فانه عند سيبويه مثل يا زيد الفاضل بالرفع يعنى أن نصب ظريفا بتبعية اللفظ لا المحل كما أن رفع الفاضل كذلك نقله الصبان والخضرى وسلماه ولا يرد على قوله جزء الشىء لا يعمل المركب الاضافى للفرق بينهما عنده كيف وسيبويه يقول العامل فى المضاف اليه هو المضاف وهو غير خاف على ابن هشام (قوله) بل مرفوع بالابتداء كذا فى بعض النسخ والموافق للراجح أن يقول بالمبتدأ أى قبل دخول الناسخ وهذا المبتدأ هو اسم لا بعد دخولها (قوله) ويتسمح المعربون الخ ممن ارتكب هذا التسامح الازهرى فى التصريح قال إن العامل الرفع فى الخبر لا مع اسمها لأن موضعها رفع بالابتدا عند سيبويه وأشار ابن قاسم وغيره إلى أن فى عبارته تسامحا والعامل فى الحقيقة هو النكرة فقط

عنه باعتبار ما كان قبل دخولها فليست لا جزأ من المبتدا حتى كأن القضية معدولة الموضوع فان

التى هى المبتدأ قبل دخول الناسخ لكن لما كانت كالجزء منها نسبوا ذلك للمجموع تسامحاً وبه يندفع مايقال لو كانت مع اسمها مبتدأ لزم أن المخبر عنه مجموعهما فلا يكون للنفى تسلط على الخبر فيكون معنى لارجل قائم غير الرجل قائم فيفيد إثبات القيام لغير الرجل وان نفيه عن الرجل مسكوت عنه وليس مراداً وأيضاً لايكون المبتدأ مجموع اسم وحرف غير سابك كما أشار له ش (قوله) معدولة الموضوع الخ اعلم أن القضايا عند المناطقة تنقسم إلى تقسيمات باعتبارات فمنها أنها تنقسم إلى محصلة ومعدولة فالمحصلة هى التى ليست أداة السلب جزأ من أحد طرفيها وتسمى بسيطة لعدم تركب طرفيها من النافى والمنفى والمعدولة هى التى جعلت أداة السلب جزأ من أحد طرفيها سميت بذلك لأن أداة السلب عدل بها عن أصل مدلولها وهو قطع النسبة وجعلت جزأ من أحد الطرفين فاذا قلت الانسان هو ليس بكاتب فأداة السلب جزأ من المحمول وبذلك صار عدمياً لتأخرها عن الرابطة وهى قولنا هو وتسمى القضية معدولة المحمول وان كانت أداة السلب جزأ من الموضوع نحو كل لاعالم جماد فمعدولة الموضوع وإن جعلت أداة السلب جزأ منهما فمعدولة الطرفين نحو كل لاحيوان هو لا إنسان هذا فى الموجبة وتقول فى السالبة المعدولة المحمول زيد ليس هو لاعالم وفى معدولة الموضوع لاشىء من غير الحيوان بانسان وفى معدولتهما ليس غير الحيوان بغير جماد إذا علمت هذا فلا إله إلا الله قضية محصلة وليست بمعدولة وقد سئل الشيخ ابن كمال فى أجوبته الحجازية هل هى من القضايا أم لا وعلى أنها منها هل هى قضية واحدة أو قضيتان وهل كلية أو شخصية وهل هى حقيقية أو خارجية أو ذهنية وهل هى ضرورية أم لا وإذا قلتم بالضرورة فهل هى بالضرورة الذاتية أو العرضية أو الدوام أو الاطلاق وحاصل الجواب عن هذه الأسئلة أنها قضية لأنها بحسب معناها الأصلى كلام خبرى وكل كلام خبرى قضية وانها قضية واحدة ولا يصح أن تكون قضيتين لأن الاستثناء فيها من قبيل المفرغ والاستثناء فى التفريغ معمول لما قبل الا وأنها كلية لأنها مسورة بسور الكليات وهى النكرة فى سياق النفى وأنها ذهنية بناء على ماذهب اليه ابن الأثير وسى أن القسمة ثلاثية وشرطوا فى القضية الحقيقية أن تكون أفراد موضوعها المقدرة ممكنة الحصول بالامكان العام فان كانت الأفراد مستحيلة الوقوع فى الخارج فتسمى ذهنية لأن المستحيل لاوجود له إلا فى الذهن ومن هذا القبيل كلمة التوحيد وأما إن بنينا على ماهو الحق من أن القسمة ثنائية حقيقية وخارجية فنقول القضية هنا حقيقية ويلزم منه أن تكون خارجية أيضاً وأنها ضرورية بلا شك لأن الضرورة هى التى تكون نسبتها واجبة وماهنا كذلك وضروريتها بالذات نحو الله موجود بالضرورة ويلزم من كونها ضرورية صحة توجيهها بالدوام والاطلاق لأن كلامنهما أعم من الضرورة وصدق الأخص يستلزم صدق الأعم

قلت الابتداء زال بدخول الناسخ فكيف يراعى ويكون عاملا فى الاسم بعد دخول مايضاده قلت لا ناسخ ضعيف بكونها حرفا ثنائياً ثانيه حرف لين مع أن أصلها أن لا تنسخ الابتداء ولا تعمل ولكن حملت على إن المحمولة فى العمل على كان المتأصلة فى النسخ ومع كونها كالجزء من اسمها لاسيما على القول بالتركيب ولم يشاركها غيرها من النواسخ فيما ذكر فلذا لم تبطل عند سيبويه حكم الابتداء وذهب الاخفش إلى أنها عاملة فى الخبر مطلقا وانه خبرها لاخبر المبتدأ فعلى قول سيبويه يجوز أن لايقدر فى الكلمة المشرفة محذوف بأن يكون اسم الجلالة بعد إلا هو الخبر لأنه خبر المبتدأ عنده لاخبر لا فلم تعمل فى موجب ولا معرفة وتضعيف السعد لهذا الوجه معنى غير سديد بل المعنى عليه

بخ وكان من حق هذا السائل أن يزيد هل هى محصلة أو معدولة (قوله) قلت لا الخ لا مبتدأ لأنه مقصود لفظه قال فى الكافية :

وإن نسبت لأداة حكماً فاحك أوأعرب واجعلنه إسماً

وناسخ خبره ضعيف نعت لناسخ وقوله ثنائيا الخ أصل وضع الحرف كونه على حرف أوحرفى هجاء فما زاد على هذا فخلاف الأصل كسوف ولعل ولكن وأصل وضع الاسم ثلاثة فأكثر فما نقص فعلى خلاف الأصل ويكون شبيها بالحرف فيستحق البناء وقوله ثانيه حرف لين هذا هو الوضع الخاص بالحرف وأما مع صحة الثانى فلا يختص بالحرف لوجوده فى الاسم نحو مع وقد كما هو مقرر فى محله (قوله) مع أن أصلها الخ حاصله أن حقها أن لاتنسخ حكم الابتداء ولا تعمل لما مر ولكنها لما أشبهت إن وحملت عليها توسطوا فيها وقالوا إنها تنسخ حكمه فى اللفظ دون التقدير ولذلك يتبع اسمها بالرفع باعتبار محله بخلاف أن فتنسخه لفظا ومحلا لقوتها (قوله) حملت على أن الخ هو من باب حمل الشىء على ضده لأن لا لتأكيد النفى وان لتأكيد الاثبات والنفى المؤكد ضد الاثبات المؤكد والشىء كما يحمل على نظيره يحمل على ضده وقوله المتوصلة أى لأنها أفعال (قوله) وذهب الأخفش الخ نحوه للمبرد والمازنى وصححه فى التسهيل وهو ظاهر الألفية ووجهوه بأن ما استحقت به العمل باق والتركيب لايبطل عملها عندهم بدليل عملها فى الاسم وقوله مطلقا أى سواء كان اسمها مضافا أو شبيها به وهو محل اتفاق أو كان مفرداً كما هنا وهو محل الخلاف بين سيبويه وغيره والحاصل أنه اختلف فى الاسم هل هو مبنى أو معرب وعلى الأول هل للا عمل فى الخبر أم لا ومذهب سيبويه أنه مبنى فى محل رفع بالابتداء ولا عمل لها فى الخبر بل هو خبر المبتدا وهل الاسم فى محل نصب أيضا عنده بلا العاملة عمل إن أو لاعمل لها فيه اختلف النقل عنه فنقل ابن مالك وغيره الأول ونقل فى المغنى الثانى (قوله) فعلى قول سيبويه يجوز الخ يعنى أنه إذا كان خبر لا محذوفا كما هنا فسيبويه يجوز تقديره وعدم تقديره والراجح عنده عدم التقدير (وقوله) فلم تعمل الخ دفع بهذا مايتوهم من المنافاة لكلام النحاة إذا جعل اسم لا

كالمعنى على تقدير موجود سواء وعلى قول الأخفش لا يجوز أن يكون اسم الجلالة خبرها لأنها لا تعمل فى موجب ولا معرفة فيجب تقدير الخبر قبل إلا والتقدير لا إله أى معبود بحق موجوداً وفى الوجود

خبراً لأنهم اشترطوا لعملها شروطا سبعة أن تكون نافية وأن يكون منفيها الجنس وأن يكون نفيه نصاً وأن لا يدخل عليها جار وأن يكون اسمها نكرة وأن يتصل بها وأن يكون خبرها أيضا نكرة ذكرها الأشمونى وغيره واسم الجلالة معرفة موجب لأنه واقع بعد إلا فلا يصح أن يكون خبراً وحاصل الجواب أنه خبر المبتدا وهو إله وليس خبراً للا فلم تعمل فى معرفة قال أبو على اليوسى وهذا المجيب يلزمه تسليم أن السؤال وارد على من يجعل لا مع التركيب عاملة فى الخبر وهو الذى صححه المتأخرون كابن مالك قال فى التسهيل ورفع الخبر إن لم يركب الاسم مع لا بها عند الجميع وكذا مع التركيب على الأصح هـ والأظهر أن يقال أن كون لا لا تعمل فى المعرفة علته أنها لنفى الجنس على سبيل التعميم وانما يدخل التعميم فى النكرة لا فى المعرفة وهذا المعنى ظاهر فى اسمها المنفى نحو لا رجل فى الدار وكذا فى خبرها الحقيقى إذا كان هو المنفى نحو لا رجل فاضل فاذا قلنا لا رجل إلا زيد فان جعلنا الاستثناء تاما وقدرنا الخبر فالمستثنى منه هو الرجل والخبر محذوف واسم لا وخبرها كلاهما نكرة وإن جعلناه ناقصا ولم نقدر الخبر وجعلنا الخبر هو زيد الواقع بعد إلا فالمستثنى منه مقدر وهو الخبر الحقيقى المعنوى وهو نكرة ومابعد إلا إنما هو خبر فى اللفظ بحسب الصناعة النحوية فلم تتسلط لا فى المعنى الاستغراقى المطلوب منها إلا على النكرات وعملها فى المعرفة بحسب التقدير اللفظى لا محذور فيه وهذا فى غاية الوضوح فيقال للخصم إن كان قولك أن لا لا تعمل فى المعارف إنما هو لتصحيح النفى التعميمى المراد فقد صح ذلك وإن عملت فى هذه المعرفة وان كان مرادك انها لا تعمل فى الخبر إذا كان معرفة مطلقا من غير اعتبار معنى ولا تعقل علة وان ذلك هو كلام العرب فمصادرة لأن هذا هو المتنازع فيه فان العرب لا تزال تقول لا عالم إلا زيد ولم تفصح بامتناع أن يكون زيد خبراً فمن أين لك بامتناعه هـ (قوله) وتضعيف السعد لهذا الوجه أى عدم تقدير الخبر وذلك لأنه قال فى التلويح ولا يجوز أن يكون استثناء مفرغاً واقعاً موقع الخبر لأن المعنى على نفى الوجود عن الآلهة سوى الله تعالى لا على نفى مغايرة الله عن كل إله هـ ومحصل كلامه أن إلا تكون بمعنى غير وأن النفى إنما يتسلط على ذلك وأجاب ش بمنع ذلك وأن المعنى واحد سواء قدرنا الخبر أم لا وإيضاحه أنه إذا كان اسم الجلالة خبراً فالاستثناء مفرغ وهو الذى لم يذكر فيه المستثنى منه وإنما الاستثناء من شىء مقدر والأصل لا إله موجود إلا الله تعالى فاسم الجلالة مستثنى من الضمير المستتر فى ذلك المقدر وخبر لقيامه مقام الخبر وهو ذلك المقدر ولا اعتداد بهذا المقدر من حيث الاعراب قال المحقق الصبان عند قول الألفية : وإن يفرغ سابق إلا الخ ما نصه ثم لا تنافى بين كون تالى إلا فى التفريغ مستثنى وكونه فاعلا أو مبتدأ

إلا الله وهذا التقدير الذى يوجبه الاخفش يجوزه سيبويه ولا يوجبه بل ينبغى ارتكابه واسم الجلالة على هذا التقدير بدل اما من ضمير الخبر المحذوف معه وهو أولى لانه أقرب ولانه إبدال على اللفظ

مثلا فى نحو ماقام إلا زيد وما زيد إلا قائم لأن الأول بالنظر إلى المعنى لأن تالى إلا مستثنى من مقدر فى المعنى إذ المعنى ماقام أحد إلا زيد ومازيد شىء إلا قائم والثانى بالنظر إلى اللفظ نقله الدماميني عن الشلوبين هـ (قوله) بل ينبغى أن يكون الخ يعنى والراجح عدم التقدير والأصل عنده الاله الله فاله مبتدأ واسم الجلالة خبره ثم دخلت لا فنسخت حكم الابتداء وصيرت المبتدأ اسما لها ولما كان الكلام قبل دخول إلا محصوراً من حصر المبتدأ فى الخبر لأن الجملة المعرفة الطرفين تفيد الحصر احتيج للاتيان بالا عند دخول لا لأجل بقاء الحصر وممن صوب عدم التقدير الزمخشرى فى تأليف له على كلمة الشهادة إلا أنه جعل اسم الجلالة هو المبتدأ ونصه الصواب أنه كلام تام ولا حذف والأصل الله إله مبتدأ وخبر ثم جىء بأداة الحصر وقدم الخبر وركب مع لا ويكون اسم الجلالة مبتدأ مؤخراً وإله خبر مقدما نحو لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا على نقله عنه ابن هشام انظر حاشية ع وتأليف اليوسى ثم أن هذا الوجه هو الثانى من أوجه الرفع فى اسم الجلالة (قوله) على هذا التقدير أى تقدير الخبر وقوله بدل هذا هو الوجه الثالث من أوجه الرفع فى اسم الجلالة وفيه احتمالان كما ذكره وقد ضعف البدل فى الاستثناء بوجهين الأول أنه لو قيل مثلا ماجاء أحد إلا زيد لم يكن فى البدل ضمير يعود على المبدل منه كما فى قولك أكلت الرغيف ثلثه الثانى أنهما متخالفان بالنفى والاثبات قال أبو على والجواب عن الأول أن الضمير إنما احتيج اليه فى بدل البعض لدفع اللبس فانك إذا قلت أكلت الرغيف ثلثا ولم تأت بضمير ولا مايقوم مقامه فقد احتمل أن يكون الثلث المذكور ثلث شىء آخر من رغيف أو غيره لا ثلث هذا الرغيف فاحتيج الى مايبين أنه ثلث الاول وهو الضمير وهذا اللبس مأمون بعدم عموم النفى لأنك إذا قلت ماجاءنى أحد إلا زيد فقد علم تسلط النفى على جنس الناس جميعاً بذكر أحد وعلم أن زيداً المثبت بعد ذلك هو من جنس الناس وهو مراد كله فلم يبق شىء آخر يتوهم أن زيداً منه وأنه ليس داخلا فى الاول ليحتاج للضمير فحسن من واضع اللغة الاستغناء عنه وأجيب عن الثانى بأنه بدل من الأول فى عمل العامل وتخالفهما فى النفى والاثبات لا يمنع البدلية لان شأن البدل أن يجعل الأول كأنه لم يذكر والثانى فى موضعه وقد اعترض صاحب المغنى بالوجهين المذكورين ولم يجب عنهما هـ بخ (قوله) إما من ضمير الخبر الخ هذا هو مختار أبى حيان وانما صح الابدال من الضمير لأنه يشمله النفى وان لم تباشره أداة النفى وهذا الضمير عائد على إله المستغرق نفيه وذلك يوجب عمومه فى مدلوله المصحح للاستثناء منه فاندفع مايقال إن الضمير الجزئى لايحتمل الاستثناء منه والحال أن البدل فى الاستثناء على حكم الاستثناء وحاصل الجواب أن معنى كونه جزئيا أنه وضع يستعمل

وإما من اسم لا باعتبار ماقبل دخولها فهو إبدال على المحل وانظر هل يجوزه الأخفش مع قوله انها عاملة فى الخبر والظاهر لا لانها إذا عملت فى الخبر وكان الخبر لها فقط أبطلت حكم الابتداء فلا محل لاسمها باعتبار الابتداء حينئذ فان قلت هل يجوز أن يراد بالاله المعبود مطلقا ويقدر الخبر لنا فلا يلزم

فى معنى وإله المستغرق نفيه معنى وإن كان عاما باعتبار مدلوله (قوله) وهو أولى أى لأنه أقرب وعورض هذا الوجه بان الابدال من مرجع الضمير هو الأصل وغيره خلاف الأصل وأيضا الاسم مذكور بخلاف الضمير والابدال من مذكور أولى وقوله ولأنه إبدال على اللفظ الخ المراد به اعتبار حكم لم يزل بدخول الناسخ كما أن المراد بالمحل اعتبار حكم قدزال بالناسخ فاله قد زال إعرابه بالناسخ بخلاف الضمير فانه لم يزل إعرابه بناسخ وإن كان مبنيا (قوله) وإما من اسم لا الخ هذا هو الذى قاله ابن مالك فى شرح التسهيل والموضح فى باب الاستثناء وجل شراح الألفية واستشكل بان المحل قد زال بدخول الناسخ فلا معنى لاعتباره وأجيب بما مر فى السؤال والجواب عند ش وقيل إنه بدل من محل لامع اسمها لأنها فى محل رفع بالابتداء عند سيبويه ومال اليه صاحب المغنى وهو مبنى على التسامح المتقدم عند ش ولذلك لم يذكره ثم البدل هو بمجموع المستثنى مع إلا كما يفهم من كلام الرضى ونقله الدمامينى عن بعض الفضلاء ولعله الرضى ونسبه بعضهم إلى المحققين وقال ابن الضائع إذاقلت ماقام أحد إلا زيد فالا زيد هو البدل وهو الذى يقع فى موضع أحد فليس زيد وحده بدلا من أحد قال وإنما إلا زيد هو الأحد الذى نفيت عنه القيام ه وحينئذ فلا يرد السؤال الثانى الذى فى شرح الصغرى لصحة احلال له محل الأول بلا انعكاس المعنى ولو بالتأويل كما فى كلمة الشهادة إذ هى فى تأويل مافى الوجود إله إلا الله ويصح فيها الاحلال حينئذ قال ع على أن إحلال البدل محل المبدل منه غير متفق عليه بل مذهب سيبويه وجماعة عدم اشتراطه إذ يغتفر فى الثوانى مالا يغتفر فى الأوائل ورب شىء يجوز تبعاً ولا يجوز استقلالا ه وهذا كله على مذهب البصريين وأما الكوفيون فيقولون إن المستثنى معطوف عطف نسق لأن إلا عندهم من حروف العطف فى الاستثناء خاصة بمنزلة لكن (قوله) فان قلت هل يجوز الخ قال سى المعانى المقررة عقلا فى هذه الكلمة باعتبار المستثنى والمستثنى منه أربعة ثلاثة باطلة والرابع ينقسم إلى قسمين أحدهما باطل والآخر صحيح فالثلاثة الباطلة أن يكونا جزئيين أو كليين أو الأول جزئيا والثانى كليا والرابع عكس الثالث فان كان المراد بالكلى الذى هو إله مطلق المعبود لم يصح لما يلزم عليه من الكذب لكثرة المعبودات الباطلة وإن كان المراد به المعبود بحق صح ه قال د قد يقال إن هذا القائل نزل تلك المعبودات منزلة العدم فالأولى فى رد هذا القسم أن يقال إنه يلزم عليه عدم تعيين هذا المثبت هل هو معبود بحق أو بباطل وتقدم عن أبى على فى تقرير كلام اله طى أن هذا التنزيل ضعيف من وجهين ويأتى عنه قريبا أنه إذا فسر الاله بالمعبود مطلقا فالخبر المقدر هو المعبود بحق أو المستحق للعبادة

الكذب بكثرة المعبودات الباطلة لان ذلك إذا قدر موجود أو فى الوجود أما إن كان المعنى لامعبود لنا إلا الله فهو صحيح قلت يمنع هذا أنه لايحصل به المقصود من نفى ألوهية غير مولانا جل وعلا فى الواقع جملة ورأسا فتأمله ولم يأت اسم الجلالة من هذه الكلمة المشرفة فى التنزيل إلا مرفوعا باتفاق السبعة ولايجوز نصبه على البدلية من اسم لا باعتبار عملها فيه لان اسم الجلالة معرفة موجب

والمعنى صحيح لا إشكال فيه (تنبيهان) الأول تقدمت أوجه ثلاثة من أوجه رفع اسم الجلالة الأول أنه خبر عن إله الثانى أنه مبتدأ مؤخر وإله خبر مقدم كما مر عن الزمخشرى الثالث أنه بدل وفيه احتمالان وبقى من الأوجه الخمسة التى ذكروها فى إعرابه وجهان الأول أن تقول إلا بمعنى غير فهى مع مابعدها وصف لاسم لا باعتبار المحل قبل دخول الناسخ لأنه مرفوع بالابتداء قبل دخول لا ذكره الشيخ عبد القاهر الجرجانى عن بعضهم وهو مبنى على أن الخبر محذوف مقدر بعد إلا وتقدير الكلام لاإله غير الله موجود أو مستحق للعبادة الوجه الثانى أن يكون مرفوعا باله مغنى عن الخبر وهو مبنى على أن اسم لا بمعنى الوصف لأن إلها بمعنى مألوه أى معبود وهومبتدأ ومابعد إلانائب عن الفاعل يغنى عن الخبر وكأنه قيل مامعبود إلا الله تعالى كما يقال مامضروب إلاالزيدان انظر مايتعلق بهما من الابحاث فى شرح الصغرى وتأليف اليوسى واقتصر ش على القول بالخبرية والبدلية لقوتها (التنبيه الثانى) اختلف هل يقدر الخبر أم لا ذهب الامام الرازى إلى الثانى قال لأنك إذا قدرت موجوداً مثلا كان نفياً لوجود غيره وعند عدم التقدير يكون نفياً لماهيته ونفى الماهية أقوى فى التوحيد ولخلوصه من الاشكالات الواردة على التقادير واعترض بأن فيه خرقا لاجماع النحاة لأنهم يقولون لابد من الخبر حتى بنو تميم غايته أن حذفه عندهم واجب لقرينة ولأن الكلام لابد فيه من النسبة التامة وهى لاتحصل إلا بتقدير الخبر ورد ذلك بالمنع وبان ظاهر كلام ابن الحاجب على ماشرح به الجامى ان بنى تميم لايثبتون لها خبراً وما أوهم الخبرية فى اللفظ يجعلونه صفة للاسم والنسبة لاتتوقف على الخبر لجواز أن تكون لا بمعنى الفعل أى انتفى الاله إلا الله ه وتقدم أن الزمخشرى صوب عدم التقدير وأن سيبويه يجوزه بل ينبغى أن يكون هو الراجح عنده وقول الفخر عند عدم التقدير الخ مثله لصاحب المنتخب كما عند ع وقال فى رى الظمآن انه ليس بشىء لأن نفى الماهية هو نفى الوجود لأن الماهية لاتتصور عندنا إلا مع الوجود فلا فرق بين لا ماهية ولا وجود وهو مذهب أهل السنة خلافا للمعتزلة حيث أثبتوا الماهية عارية عن الوجود وهوفاسد ه وذهب الجمهور إلى تقدير الخبر لكن اختلفوا هل يقدر من مادة الوجود وهو مامر لش أو من مادة الامكان أو هما معاً أو من مادة الاستحقاق للعبادة وبحث فى كل واحد منها وأجيب انظر د وقال أبو على اليوسى التقدير تابع لتفسير الاله فان فسرناه بالمعبود بالحق أو المستحق للعبادة وهذا

وهي لاتعمل فى معرفة ولا موجب نعم يجوز نصبه على الاستثناء لكنه مرجوح صناعة لأن المختار فى المستثنى المتصل من كلام تام غير موجب الاتباع لاالنصب على الاستثناء كما قال فى الخلاصة :

وبعد نفى أوكنفى انتخب اتباع مااتصل

ومرجوح معنى أيضاً لقول ابن يعيش حسبما نقله فى الأشباه الفرق بين البدل والنصب فى قولك ماقام أحد إلا زيد أنك إذا نصبت جعلت معتمد الكلام النفى وصار المستثنى فضلة فتنصبه كما تنصب المفعول وإذا أبدلته منه كان متعمداً لكلام إيجاب القيام لزيد وكان ذكر الأول كالتوطئة هـ فعلى هذا إذا نصب اسم الجلالة على الاستثناء صار المعتمد من الكلام نفى الألوهية عن غيره تعالى لا اثباتها له فانما قصد تبعاً وقد يجاب عن المرجوحية الأولى بان رجحان البدل انما هو حيث تحصل به مشا كلة المستثنى منه حتى إنه يستوى مع النصب على الاستثناء

هو المراد منه عند النفى فالخبر المقدر هو موجود والمعنى لامستحق للعبادة فى الوجود إلا الله تعالى ولا معنى لتقدير مستحق وان فسرناه بالمعبود مطلقا فالخبر المقدر هو المعبود بحق أو المستحق للعبادة وكأنه قيل لامعبود يستحق أن يعبد إلا الله تعالى ولايصح تقدير موجود لان المعبودات من دون الله تعالى موجودة ولا يصح النفى هـ (قوله) وهى لاتعمل فى معرفة الخ تقدم مايتعلق به من كلام أبى على فارجع اليه (قوله) لان المختار الخ اختيار الاتباع مقيد بقيود كا فى الصبان وهى أن لايطول الفصل ولم يكن رداً لكلام تضمن استثناء ولم يتقدم المستثنى على المستثنى منه وإلا كان المختار النصب نحو ماجاءنى أحد حين كنت جالساً هنا إلا زيدا لان اختيار الاتباع لتشا كل المستثنى والمستثنى منه ومع طول الفصل يخفى ذلك ونحو ماقام إلا زيداً رداً لقول قائل قاموا إلا زيداً لتطابق الكلامين ونحو ماقام إلا زيداً أحد وإذا انتقض النفى أو النهى بالا كان فى حكم الاثبات فينتصب مابعد إلا الثانية فانظره (قوله) حيث تحصل المشا كلة الخ المراد بهاموافقة ماقبل إلا لمابعدها فى الحالة الاعرابية وتحصل تارة فى الكلام الموجب مع الاتباع ومع النصب على الاستثناء وتارة لاتحصل مع واحد منهما وتارة تحصل بالاتباع ولا تحصل بالنصب على الاستثناء ففى الأول يستوى النصب على الاستثناء والبدل كقولك ماضرب القوم إلا زيداً فيجوز فى زيد النصب على الاستثناء وعلى البدل لحصول المشا كلة وفى القسم الثالث يترجح الاتباع على النصب على الاستثناء نحو ماقام القوم إلا زيد وفى القسم الثانى يترجح النصب على الاستثناء فى القياس نحو لا أحد إلا زيداً فاذا جعلت زيداً بدلا أو منصوباً على الاستثناء فلا مشا كلة بعد ظهور الاعراب فيما قبل إلا ولكن النصب أولى ومثله لاإله إلا الله فيكون النصب فيه أرجح ثم إن ماذكر من اعتبار المشا كلة هو مامر عن الصبان وذكره الأزهرى عن الرضى ومثله فى التسهيل وجزم به ابن هشام فى الجامع لكن قال أبو حيان هذا شىء

فى نحو ماضربت إلا زيداً ويترجح النصب على الاستثناء فى نحو لارجل فى الدار إلا زيداً إذ المشاكلة ح إنما هى فى النصب لافى الرفع على الابدال على المحل وعليه فالنصب فى الهيللة أرجح من الابدال بالرفع وعن المرجوحية الثانية بأن الأهم من الكلمة المشرفة إنما هو نفى الألوهية عن غيره تعالى إذ كفر من كفر إنما كان باثبات إله مع الله وأما إثبات ألوهيته تعالى فلا نزاع فيها بين العقلاء إلا من شذ من الدهرية السابع إذا قلنا إن الاستثناء من النفى إثبات وبالعكس بناء على أن الاخراج

لم يذكره أصحابنا وقال الرصاع هذا نقل غريب مخالف لظاهر كلام النحاة ففى المغنى فى الجهة الخامسة يجوز فى نحو ماضرب أحد إلا زيداً كون زيد بدلا من المستثنى منه وهو أرجحها وكونه منصوباً على الاستثناء وكون إلا وما بعدها نعتاً وهو أضعفها هـ قال د فى حواشيه على المغنى مانصه قوله وهو أرجحها أى لانه إذا ذكر المستثنى منه وكان الكلام منفيا ترجح البدل على الاستثناء هـ وقال الدمامينى مقتضى التعليل بالتشاكل تساوى النصب على البدلية والاستثناء فى هذه الصورة هـ نقله الصبان وسلمه وقال الخضرى عقبه وفيه أنه لايحصل التشاكل فى نوع النصب وان حصل فى لفظه اللهم إلا أن يقال اكتفوا بالمشاكلة فى اللفظ هـ وقال د على قول سى حتى انه لو حصلت المشاكلة فى تركيب استويا قد يقال لايستويان لان الأصل النصب على الاستثناء هـ (قوله) ماضربت إلا زيدا الذى عند سى وغيره ماضربت أحدا إلا زيدا بذكر أحد (قوله) أرجح أى فى القياس بناء على اعتبار المشاكلة ولا مشاكلة هنا لعدم ظهور الاعراب فيما قبل إلا ولكن السماع والأكثر الرفع ولذلك اتفقت عليه القراء السبعة فى قوله تعالى فاعلم أنه لاإله إلا الله كما تقدم لش وذكر الشيخ إبراهيم فى انباء الانباه جميع ماقيل فى إعرابها وحكم بوجوب الرفع فى اسم الجلالة وأبطل النصب وكذا أوجبه السهيلى كما نقله الأزهرى فى التصريح ونصه قال أبو القاسم السهيلى فى أماليه لايجوز فى نحو لا إله إلا الله من نصب المستثنى ماجاز فى نحو مافعلوه إلا قليل منهم كما لم يجز فى ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم بالرفع لنكتة بديعة وهى أن النصب حقه الايجاب فاذا دخل النفى على كلام تام بنفسه جاز لك من النصب ماجاز قبل دخول النافى وإذا دخل على كلام لايستقيم تقديره عاريا عنه تعين اعتبار حكم النفى وامتنع اعتبار حكم الايجاب هـ (قوله) إلا ماشذ الخ نكت به على سى فى شرح الصغرى حيث حذف هذا الاستثناء لأن طائفة من الفلاسفة وهم الدهرية يقولون إن العالم حدث لنفسه أمراً اتفاقيا وذكره سى بنفسه فى شرح صغرى الصغرى وأجاب د بأنه نزلهم منزلة المجانين لمخالفتهم للأدلة العقلية كما مر هـ بخ لكن قال البكى ولقد قيل ماأنكر أحد وجوب الصانع ولكن إنما وقع الغلط فى تعيينه قال السعد ومن نفاه من الملحدة لم ينفه بمعنى أنه ليس صانعا بل بمعنى أنه لايوصف بشىء حتى أبوا أن يصفوه بأنه موجود وهذا غلو وإلحاد هـ وقال الغزالى فى معراج السالكين الفرقة السابعة أقوام يظهرون

من المحكوم به فلا إشكال فى الكلمة المشرفة وهو رأى أكثر الأصوليين وقال أبو حنيفة ليس

الاسلام ويبطنون التعطيل المحض فهؤلاء شرار الفرق خالدين فى النار والأمم على خلافهم وهى يسمع بها وقل أن ترى إلا آحاد يحمله الاستخفاف على ذلك والأمم مطبقة على وجود الصانع وإن استعملت له شركاء ه بخ نقلهع وعليه فالسنوسى تارة اعتبرهم وتارة لم يعتبرهم لندورهم (تنبيه) بقى على ش وجه من وجهى النصب وهو أن تكون إلا صفة لاسم لا باعتبار محله لأنه فى محل نصب وتكون إلا بمعنى غير فهى اسم لكن لما كانت على صورة الحرف ظهر إعرابها فيما بعدها وهو اسم الجلالة قال أبو على وهو أيضاً على أن الخبر محذوف مقدر بعد الا والتقدير لا إله غير الله موجوداً ومعبود بحق وما ورد عليه فى حالة الرفع يرد هنا والمعنى واحد ه وترك إعراب الجملة الأخيرة من كلمة الشهادة لوضوحه إذ هى جملة من مبتدأ وخبر ومضاف إليه ولكن لا بأس بذكر شىء يسير على سبيل التبرك وتتميماً لاعراب كلمة الشهادة كلها فنقول محمد مبتدا مرفوع بالابتداء وهو عامل معنوى ورسول خبره مرفوع بالمبتدأ على مذهب سيبويه والجمهور واقتصر عليه فى الألفية وصححه المرادى وغيره قال ابن عبد الرحيم لأن الابتداء إنما يطلب المبتدأ والمبتدأ يطلب الخبر والطالب إنما يعمل فى مطلوبه وقال الكوفيون كل من الجزأين رفع صاحبه واختاره السيوطى وذهب الأخفش وابن السراج والرمانى إلى أن الابتداء رفع الجزأين وذهب المبرد إلى أن الابتداء رفع المبتدأ بنفسه ورفع الخبر بواسطة المبتدأ وقال فى الكافية :

وخبراً بمبتدا أو بابتدا أو بهما ارفع والمقدم اعضدا
وقال أهل الكوفة الجزآن قد ترافعا وذا ضعيف المستند

والخبر وهو رسول مضاف حذف تنوينه لأجل الاضافة واسم الجلالة مضاف اليه ماقبله هذا هو اصطلاح سيبويه والجمهور فى تسمية الأول والثانى وهو الجارى على الألسنة وقيل بالعكس وقيل يجوز فى كل منهما أن يقال فيه مضاف ومضاف إليه وهل الجار للمضاف إليه هو المضاف وهو قول سيبويه وصرح به ابن مالك فى التسهيل فى حد المضاف ويؤخذ من مواضع من الألفية كقوله :

وبعد جره الذى أضيف له وألزموا إضافة لدن فجر

أو الاضافة وهو قول الأخفش والسهيلى وأبى حيان أو حرف مقدر وهو قول الزجاج وابن الباد ش وأشار بعضهم إلى هذا بقوله :

وجر بالمضاف ما إليه أضيف فى مذهب سيبويه
ومذهب الزجاج حرف خفضا والأخفش الاضافة التى ارتضى

(قوله) فى التنبيه السابع إذا قلنا ان الاستثناء الخ قال العلامة العطار المصدر بمعنى اسم المفعول أو الكلام على

الاستثناء من النفى إثباتا وقيل عنه ولاالعكس بناء على أن الاستثناء من الحكم نفسه فيدخل المستثنى

تقدير مضاف أى من ذى النفى ذو إثبات أى دال عليه هـ وأشار الامام الرازى لتحرير محل النزاع فقال اتفق العلماء على أن إلا للاخراج وأن المستثنى مخرج وأن كل شىء خرج من نقيض دخل فى النقيض الآخر فهذه ثلاثة أمور متفق عليها وبقى رابع مختلف فيه وهو أنه إذا قلنا قام القوم إلا زيداً فهناك أمران القيام والحكم فاختلفوا هل المستثنى مخرج من القيام أومن الحكم به فنحن نقول من القيام فيدخل فى نقيضه وهو عدم القيام والحنفية يقولون مخرج من الحكم فيدخل فى نقيضه وهو عدم الحكم فيكون غير محكوم عليه فامكن أن يكون قائما أو غير قائم ثم قال والعرف شاهدفى الاستعمال أنه إنما أخرج من القيام لامن الحكم به ولا يفهم أهل العرف إلا ذاك فيكون هو اللغة والأصل عدم النقل والتغيير هـ نقله العبادى (قوله) فلا إشكال الخ أى لانالما استثنينا الفردالواحد من أفراد الاله المنفية دل ذلك على ثبوت حكم له مخالف لماقبله قال السعد فى التلويح قدأجمعوا على أن لاإله إلا الله كلمة توحيد أى إقرار بوجود البارى تعالى ووحدته فلو لم يكن الاستثناء حكما مخالفا لحكم الصدر لمالزم الاقرار بوجود البارى تعالى بل بنفى الألوهية عما سواه ولا شك أنه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لصانع العالم يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت أن الاستثناء يدل على إثبات حكم مخالف للصدر هـ (قوله) وهو رأى أكثر الخ واحتجوا على ذلك بوجهين الأول النقل عن أهل اللغة لأنه ظاهر كلامهم والحنفية يؤولون كلامهم بأنه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازماله وإجماع أهل العربية على أنه من النفى إثبات لايحتمل التأويل قاله السعد الثانى أنه لوكان المستثنى مسكوتا عنه لما أفادت لاإله إلا الله التوحيد لأنا إذا قلنا لاعالم إلا زيد فزيد عند أبى حنيفة مسكوت عنه وهو باطل بالاجماع وأجاب أبوحنيفة عن هذا بما يأتى عند ش (قوله) وقال أبو حنيفة ليس الخ استبعده جماعة حتى قال السعد إنه فى مثل ماقام إلا زيد يكاد يلحق بانكار الضروريات وأشار السيد الجرجانى إلى تقوية مذهبهم فقال مبنى الخلاف هو أن وضع الالفاظ هل هو للأمور الذهنية أو للخارجية ذهب الشافعى إلى الثانى وعلماؤنا إلى الأول ولما لم تتصور الواسطة بين النفى والاثبات فى الأمور الخارجية لزم القول بأن الاستثناء من النفى إثبات و بالعكس وعندنا لما كان بين الامور الذهنية والخارجية واسطة لزم القول بالاول هـ (قوله) وقيل عنه ولا العكس هذا القول هو الذى اقتصرعليه فى جمع الجوامع فقال والاستثناء من النفى إثبات وبالعكس خلافا لأبى حنيفة قال المحلى فيهما هـ وكذا قال فى منع الموانع رداً على من قال إن خلافه فى الاول فقط وحكاه المحلى بصيغة التمريض فقال وقيل فى الاول فقط قال الكمال هذا يقتضى ترجيح النقل الاول وهو أن الخلاف فيهما وهو المتبادر من المتن لكن عبارة شرح المختصر قيل فيهما وقيل فى

فى نقيضه وهو لا حكم فيبقى مسكوتا عنه فأجاب بأن الاثبات فى كلمة الشهادة بعرف الشرع وفى المفرغ نحو ماقام إلا زيد بالعرف العام الثامن يجب الاحتراز من لحن العوام فى كلمتى الشهادة فقد

الأول ولا ترجيح فيها والمخالفة فيهما نقلها الصفى النهدى عن طائفة من الحنفية والمخالفة فى الأول فقط نقلها عن الحنفية الامام الرازى فى المعالم وجرى عليها العضد ولعل الشارح اعتمد فى ترجيح الأول كلام السعد فقال فى حواشيه ان مانقله العضد هو المشهور من كلام الشافعية قال والمذكور فى كتب الحنفية أنه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفى إثبات انظر تمامه (قوله) بناء الخ قد تقدم هذا فى كلام الامام الرازى وتقدم عن السيد الجرجانى أن الخلاف عندهم مبنى على شىء آخر (قوله) بعرف الشرع الخ قال ابن دقيق العيد وكل هذه مراوغات جدلية والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة وأمرهم بها لاثبات التوحيد وحصل الفهم لذلك منهم من غير احتياج لامر زائد ولو كان وضع اللفظ لا يقتضى ذلك لكان أهم المهمات أن يعلمنا الشارع مايحتاج اليه فالحق أن هذا من أصل وضعها انظر الكمال وقال أبو على اليوسى الذوق السليم شاهد حق على مايقوله الجمهور فانك إذا قلت جاء القوم إلا زيدا فالسابق للذهن أن زيداً والقوم متقابلان وأن له حكما خلاف حكمهم ولا يكفى فيما يفهم عن ذلك بمجرد التغاير بكونه مسكوتا عنه لان المسكوت عنه أعم من المحكوم عليه بحسب نفس الأمر ولا تقابل بين عام وخاص ه (قوله) فى التنبيه الثامن يجب الاحتراز الخ لاشك فى أنه تنبغى المحافظة على حروفها ومداتها وحركاتها وسكونها وغير ذلك وكذا سائر الأذكار لاسيما إن لاحظ ذاكرها أنها من القرآن كما هو المطلوب وحينئذ يزداد أجرها وثوابها وأطلق ش فى الوجوب والصواب التفصيل قال شارح الحصن الكلمة المشرفة إما أن تقال على سبيل أنها من القرآن وإما أن تستعمل بقصد مطلق الذكر أو إرادة معناها فقط لا على قصد التلاوة ثم لايخلو إما أن تكون هى أول نطقه بها للدخول للاسلام أو بنية امتثال الأمر تأدية الواجب أو يراد بها مطلق الذكر وتحصيل الأجر بعد تأدية الواجب من غير قصد تلاوة فاذا قصدت التلاوة فتجرى على حكم اللحن فى القرآن من عمد أو سهو أو غير ذلك وإن لم يقصدها بل أراد تأدية الواجب فيحتاط وينظر فى اللحن هل يمنع من حصول المقصود أم لا وإن قصد بها مطلق الذكر فيظهر ان هذا مما يسهل الأمر فيه وليس فيه من التشديد مافى غيره سيما من لم يطاوعه لسانه فانه معذور وأجره إن شاء الله موفور ه وفى أجوبة والده سيدى عبد القادر لما سئل عن جماعة من العوام من أهل العجمة فى اللسان يجتمعون فيقرأون أحزاب المشايخ وفيها الآيات من القرآن فيكثرون من اللحن والتصحيف ونيتهم الخير والاجتماع عليه فهل يحرم عليهم ذلك أو يتركون على حالهم فأجاب بما نصه منع الذاكر والحالة هذه من ذلك إما أن يكون على سبيل الكراهة أو التحريم أما الكراهة فتفتقر إلى دليل ولا سبيل

يلحن بعضهم بقلب همزة إله ياء والصواب قطعها أو يقف على إله ثم يبتدىء إلا الله أو يسكت ويقول غيره إلا الله كما يفعل بعض المتفقرة والصواب وصل إله بالاالله أو بقلب همزة إلا ياء أيضاً والصواب

إلى إطلاقها بغير نص وأما التحريم فلازمه التأثيم فيقال إذا كان هذا اللحن فى غير الكتاب والسنة فلا إثم لقول الشيخ بهاء الدين فى شرح مختصر ابن الحاجب لا يلزم من التكلم بما لا يجوز لغة الاثم الشرعى فمن رفع المفعول ونصب الفاعل فى غير الكتاب والسنة فلا إثم عليه إلا أن يقصد بذلك إيقاع السامع فى الغلط الذى يؤدى إلى الضرر فعليه إثم هذا القصد المحرم ه وإن كان فى الآى القرآنية والأذكار النبوية فان كان من أهل العجمة ومن لا يستطيع أن يقوم لسانه أو غلبت عليه الأمية ولا يقصد ما يقتضيه اللحن فلا إثم عليه قال ابن رشد الصحيح من الأقوال فى الصلاة خلف اللحان أنها تكره ابتداء فان وقعت لم تجب اعادتها لأن القارىء لا يقصد ما يقتضيه اللحن والى هذا ذهب ابن حبيب ومن الحجة ماروى أن النبي ﷺ مر بالموالى وهم يقرأون ويلحنون فقال نعم ماقرأتم ومر بالعرب وهم يقرأون ولا يلحنون فقال هكذا نزل ففى هذا دليل على أن الأمر فيه سعة وتسهيل وأن الاثم منفى بل له أجر قصده ونيته لحديث نية المؤمن أبلغ من عمله وأنه لا يمنع من القرآن والذكر أما أن الكمال كون الانسان يتحفظ من اللحن فى ذكره وأدعيته فلا شك أنه مطلوب فى الجملة وأما متعمد اللحن والتحريف فأمره معلوم فى جانب القرآن والأحاديث النبوية والله أعلم ه وفى الأجوبة الناصرية سئل رضى الله عنه هل يؤاخذ اللاحن فى الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم باللحن أم لا فأجاب ينبغى له الاكثار منها على حسب الامكان ولا يتركها لأجل اللحن فانما الأعمال بالنيات ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها ه وقد ثبت الترخيص فى اللحن فى الحديث عن جماعة من السلف فقد سئل الامام أحمد عنه إذا لم يغير المعنى فقال لا بأس به انظر النمط الثالث من تأليف الافرانى المسمى بالمغيث بحكم اللحن فى الحديث (قوله) بقلب الهمزة ياء الخ قال فى شرح الحصن أما إبدال الهمزة ياء فمما عمت به البلوى وقد يلتمس له وجه فى التخفيف لكن على تسهيل الهمزة بين بين وأما الابدال المحض فمقتضى كلامهم أنه لا وجه له فى المتحركة بعد ساكن كهمزة إله أو المكسورة بعد فتحة كما فى الأثم نقل عن الخليل أن أكثر الناس يقولون لعائشة عيشة يستحسنون التخفيف ومراده بأكثر الناس العرب وهذا مما يستأنس به ه بخ نقله جس (قوله) أو يسكت الخ سئل الشيخ المنجور عن الجماعة الذين يقول بعضهم لا إله وبعضهم إلا الله فقال لا ينبغى ولا يحرم لأن كلا حذف اعتماداً على صاحبه ولم يقل العلماء بتحريم ذلك فى الأذان حيث يجتمع المؤذنون ه ثم إن الذاكر إذا أراد الوقف على اسم الجلالة تعين عليه السكون أى عدم الحركة التامة فيشمل السكون المحض والروم والاشمام والروم هو الاتيان بثلث الحركة حالة الوقف بصوت خفى والاشمام عند القراء هو الاشارة بالشفتين للضمة وهو

أو بتخفيف لام إلا والصواب شدها أو باظهار تنوين محمد والصواب إدغامه فى راء رسول التاسع

غير الاشمام عند النحاة وإن وصله بشىء نحو وحده لا شريك له فالراجح الرفع كما مر (قوله) أو باظهار تنوينه الخ قال فى التوضيح فى تعداد ما يغلط فيه المؤذنون ومنها الوقوف على لا اله وهو خطأ ومنها أن بعضهم لا يدغم تنوين محمد فى الراء بعدها وهو لحن خفى عند القراء ه (تتمة) بقى على ش من هذا النوع أمور منها أنه ينبغى لذاكرها أن لا يشبع حركة الهمزة من اله لئلا ينشأ عنها ياء ساكنة سكوناً ميتاً كما يفعل بعضهم قصداً للتمطيط والاطالة وأن يحرك هاء اله تحريكا متوسطا ولا يمطط الحركة حتى ينشأ عنها ألف كما يفعله بعضهم وكذا يقال فى سائر حركاتها لان الكسرة اذا أشبعت نشأ عنها ياء والفتحة اذا أشبعت نشأ عنها ألف والضمة اذا أشبعت نشأ عنها واو فينبغى أن يؤتى بالحركة متوسطة لا مختلسة ولا مشبعة . روى عن عبد الله بن احمد بن صالح أنه قال قرأ أخ لى أكبر منى على حمزة المقرى فجعل يمد فقال له الشيخ حمزة لا تفعل أما علمت أن ما فوق الجعودة قطط وما فوق البياض فهو برص وما فوق القرائة فليس بقراءة ه وهذه هى اللغة المشهورة. وهناك لغة أخرى باشباع الحركات الثلاث وتوليد الاحرف الثلاثة منها وخرج عليها ما روى أن بلالا رضى الله عنه كان يشبع حركة الباء من أكبر فى أذانه (١) وذكر لها ابن مالك شواهد كثيرة فى توضيحه على مشكلات الصحيح فانظره ان شئت ومنها تفخيم اللام من اسم الجلالة وذلك أنها تفخم اذا انفتح ما قبلها كما هنا أو انضم تعظيما للاسم الشريف وزيادة فى الفرق بينه وبين اللات اسم الصنم وليكون ذكره تعالى بكل اللسان فان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان وترقق اذا انكسر ما قبلها نحو الحمد لله لان الكسرة تقتضى التسفل واللام المفخمة تقتضى التصعد وفى الانتقال من التسفل الى التصعد ثقل ويجوز الوجهان اذا وقع قبلها حركة بين الكسرة والفتحة ونقل المولى خسرو ان بعض القراء يفخم لامه مع الكسرة أيضاً وينبغى أن يشد اللام من اسم الجلالة لئلا يؤدى الى اسقاط احدى اللامين لان الحرف المشدد بحرفين ويحترز من تمكين مد الالف والزيادة على المد الطبيعى ومن حذف الالف بالكلية فلا يصح مع حذفه ذكر ولا صلاة لمن تركه عمداً اختياراً قال سيدى عج .

من ترك المد الطبيعى لدى احرام أو سلام أبطل أبداً

انظر المبحث الاول من تأليفنا على كلمة الشهادة (قوله) فى التنبيه التاسع هل الافضل المد أى فى لا النافية وهذا القول هو الراجح قال النووى الصحيح المختار مد الذاكر كلمة لا اله الا الله ليتدبر معنى الذكر اذ المقصود منه ذلك وقال سهل بن عبدالله اذا قلت لا اله الا الله مد الكلمة وانظر الى قدم الحق فأثبته وانف ما سواه قال سى وعن بعض الصحابة رضى الله عنهم من قالها ومدها بالتعظيم

(١) لم يصح هذا عن بلال رضى الله عنه .. عبد الله محمد الصديق

قال القلشانى اختلف هل الأفضل المد فى لا إله إلا الله ليستشعر المتلفظ نفى الالوهية عن كل ماسواه تعالى أو القصر لئلا تخترمه المنية قبل التلفظ باسم الجلالة وفرق الفخر بين كونها أول كلمة فيقصر أولا فيمد . العاشر قال صاحب حل الرموز قد جمع الحق سبحانه معانى ذاته وصفاته ـ وجواهر حكمه وكلماته فى صدفة كلمة الاخلاص ثم أطلع الخواص على ما فيها من الخواص وهى كلمة أولها

غفر الله له أربعة آلاف ذنب من الكبائر قيل له فان لم تكن له هذه الذنوب قال غفر له من ذنب أبويه وجيرانه هـ (١)قال ع لعل التعظيم يستلزم التوبة و ح يكون قولها مع التوبة مكفرا للكبائر فلا ينافى ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة أو عفو الله تعالى أو محمل ذلك على رجاء المغفرة لا على القطع كما فى التوبة على الصحيح هـ وقدر الاطالة ثلاث حركات الى ست لانها غاية المد المنفصل وعدم الطول حركتان ولا ينقص عنها لانها مبلغ الطبع فلا تتأتى هيئة الكلمة بدونها (قوله) لئلا تخترمه الخ هذا مبنى على الاحتياط فقط لا سيما فى حق المؤمن فلو نطق بالنفى وقلبه متعلق باثبات الالوهية لله تعالى واخترمته المنية فلا بأس عليه ويؤيده تعبيرهم بالافضل وبعضهم عبر بينبغى وتفرقة الامام الرازى بين المومن والكافر وعبر الشيخ عليش بالافضل فيهما معا قال والافضل ترك المد فى حق الكافر لينتقل الى الايمان فورا بخلاف المؤمن فالافضل له المد الا أن يأمره شيخه بطريقة فيتبعها وقول سى ينبغى للذاكر أن لا يطيل المد جدا يحتمل أن المراد بقوله جداً زيادة على ست حركات فيكون ذاهبا على القول الاول وعليه حمله د ويحتمل أن المراد زيادة على الثلاث حركات فيكون ذاهبا على القول الثانى وعليه حمله جس (قوله) ، أول كلمة يعنى من الذى أراد الدخول فى الاسلام وذكر أيضاً هذه الاقوال الثلاثة صاحب مفتاح الفلاح ووجهها ونقل ذلك شارح الحصن (قوله) فى التنبيه العاشر قال صاحب حل الرموز الخ هو عز الدين بن عبد السلام الشافعى الملقب بسلطان العلماء وكان رحمه الله تعالى زاهدا فى الدنيا وأعراضها حكى أنه وقع له مع أمير بلده مخاصمة بسبب انكاره عليه حتى أدى ذلك إلى خروجه من البلد فحمل متاعه وكتبه وزوجته على حمار وخرج من البلد (قوله) فى صدفة الخ الاظهر ان المراد بالصدفة لفظ لا إله إلا الله شبهها بالصدفة لاحتوائها على المعانى والحكم النفيسة كما أن الصدفة تكون مشتملة على الجواهر النفيسة التى فى وسطها قال فى المختار صدف الدرة غشاؤها والواحدة صدفة هـ وقوله كلمة الاخلاص هذا من جملة أسمائها وذكر لها أبو على اليوسى أربعة وعشرين إسما كما يأتى عند ذكر الأحاديث الواردة فى فضلها وقوله أطلع الخواص أى من العلماء والاولياء على ما فيها من الخواص أى المعانى والحكم وخواصها كثيرة منها ما ذكره فى بغية السالك أن من خاصية التهليل نفى الهموم كما يفهم من قوله تعالى بعد أن ذكر أحوال المنافقين وما كانوا عليه من اضمار الحيلة للنبى ﷺ فاعلم أى يامحمد أنه لا اله الا الله أى استصحب معنى

---

(١) ورد هذا عن ابن عباس مرفوعا باسناد ضعيف ـــ عبد الله محمد الصديق

نفي وآخرها إثبات دخل أولها في القلب فخلا ثم تمكن آخرها في القلب فحلا فنسخت ثم رسخت وسلبت ثم أوجبت ومحت ثم اثبتت ونقضت ثم عقدت وافنت ثم نفت هـ (كانت) هي أي الكلمة المشرفة وهي مجموع الجملتين وسميتا كلمة بالافراد تنبيهاً على كمال الارتباط بينهما وانه لا يحصل الايمان باحداهما دون الاخرى لأن الاقرار باحداهما لا يستلزم الاقرار بالاخرى كما لابن مرزوق في شرح

التوحيد حتى لا تكترث بامر سواه قال بعض المفسرين هذا خطاب عام للنبي ﷺ وأمته فظهر بذلك أن ذكر التوحيد له اختصاص بطرد الهموم وتصييرها هما واحداً للواحد الحق فطالب الاعراض عن الخلق. تعويلا على الواحد الحق أنسب الاذكار له التهليل هـ وقال ابن الفاكهاني سمعت شيخنا أبا العباس المرسي يقول من واظب على قول لا إله إلا الله عند دخول منزله وجد الغنى حسا (قوله) أولها نفي الخ قد أشار سي إلى ما ذكره ابن عبد السلام بعبارة واضحة وزاد على ذلك فقال ولهذا كانت هذه الكلمة الشريفة جامعة بين التحلية والتخلية فيتخلى الذاكر أولا من قلبه ويطرد عنه جميع الخواطر الوهمية وجميع. الكائنات بقوله لا اله الا الله أي ليس ثم سوى مولانا عز وجل من هو غني في نفسه أو يفتقر اليه في أثر ما حتى يستحق أن يعبد أو يعول عليه في اثر بل الجميع عاجز فوجب طرد جميعها عن القلب اذ وجودها كعدمها وما يوجد مع بعض الكائنات من المصالح واللذات ونحو ذلك فليس منها فلا يعول عليها ولما غسل الذاكر قلبه بذلك النفي حلاه بزينة الدخول في حضرة الملك العلام فقال الا الله ولما ابتهج قلبه بنور الحقيقة وكان الانتفاع بها موقوفا على القيام بالشريعة احتاج الذاكر لكلمة التوحيد الدالة على الحقيقة أن يتبعها باثبات رسالته صلى الله عليه وسلم ليحفظ نور توحيده بادخاله في حرز شريعته بقوله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم هـ بخ (قوله) فخلا هو من التخلية بالخاء المعجمة أي تخلى عن الاغيار وقوله ثانيا فحلي من التحلية أي تحلى بأنوار المعارف بسبب عمارة قلبه بالجلالة وقوله فنسخت أي أزالت الالوهية عن غير الله تعالى وأثبتتها لله تعالى فرسخت في قلب المؤمن لان الايمان اذا رسخ في القلب لا يزول وقوله وسلبت الى آخر كلامه بمعنى ما قبله فهو تفنن في العبارة والمعنى واحد والله أعلم قال ظم رحمه الله تعالى. كانت لذا علامة الايمان، هذه هي الفائدة الثانية من الفوائد الاربع التي اشتملت عليها الابيات الثلاثة كما مر (قوله) تنبيها الخ فيكون مجازاً من باب تسمية الشيء باسم جزئه قال تعالى. وألزمهم كلمة التقوى ومن هذا القبيل قوله تعالى كلا انها كلمة هو قائلها اشارة الى ارجعوني لعلي اعمل صالحا فيما تركت وقال صلى الله عليه وسلم. أصدق كلمة قالها الشاعر. ألا كل شيء ما خلا الله باطل. وقيل ان كلمة الشهادة صارت في العرف علما على مجموع الكلمتين أي لا اله الا الله محمد رسول الله وكذا كلمة التوحيد ونحوهما وهو أولى من ارتكاب المجاز (قوله) كما لابن مرزوق الخ وذلك أنه قال أن الاولى لا تستلزم الثانية وكذا العكس لان الاقتصار على

البخارى اللهم إلا أن يقال اسم الجلالة يدل على الذات العلية دلالة جامعة لمعانى الأسماء والصفات التى منها أنه تعالى واحد لا شريك له فاذا أضيف الرسول اليه بهذا الاعتبار كان الاقرار بالرسالة إقراراً بالوحدانية (لذا) أى لجمعها تلك المعانى التى هى عقائد الايمان (علامة الايمان) فى الشرع ولم يقبل من أحد الايمان إلا بها كما فى الصغرى وفيه أمور أحدها أنها تتعين للدخول فى الاسلام ولا يكفى لذلك غيرها من قول أو فعل يدل عليه وقد حكى السبكى وغيره فى ذلك قولين تعينها والاكتفاء بكل ما يدل على الاسلام من قول أو فعل وفى نكاح المدونة وغيره ما يدل على الثانى

الاقرار بالرساله لا يستلزم الاقرار بالوحدانية كما ظن بل بالوهية خاصة نقله ع وقال عقبه وفيه نظر لان الجلاله علم على الواحد الفرد والعلم جزئى لا يحتمل كثرة فاضافة رسول اليه مفيدة لكونه رسول الواحد الذى لا شريك له وذلك اقرار بالوحدانية لا بمطلق الالوهية هـ قال جس عقبه وهذا انما يأتى فى عبارة الصغرى يعنى حيث عبر بلا اله الا الله محمد رسول الله دون عبارة ظم لانه عبر بالاله دون اسم الجلالة هـ لكن تقدم ش أنه قال عند قول ظم محمد أرسله الاله أى الاله المثبت فى الجملة الاولى وهو الله وبهذا يساوى ما ذكره ظم قولنا محمد رسول الله هـ وعليه فعبارة ظم مساوية لعبارة سى (قوله) اللهم الا أن يقال الخ هذا جواب آخر غير ما أجاب به ع وقد جرت العادة باستعمال هذا اللفظ فى الجواب الضعيف أو البعيد وكان المجيب يستعين بالله على صحته ووجه ضعفه ما قرره ش أن اسم الجلالة علم على الذات فقط وأما الوحدانيــة فهى داخلة فى الصفات التى تلاحظ فى اسم الجلالة وليس اسم الجلالة موضوعا للذات والصفات كما مر فى أول الكتاب وح فالظاهر ما أجاب به ع وانظر لم تركه ش ولعله لم يراجعه هنا (قوله) ولم يقبل من أحد الايمان أى دعوى الايمان إلا بها فاذا ادعى كافر أنه مؤمن فلا تقبل دعواه عند الناس إلا بها بناء على أنها شرط لاجراء الأحكام الظاهرة وهو الراجح كما يأتى ويحتمل أن المراد ولا يقبل من أحد الايمان والتصديق عند الله تعالى إلا بها بناء على أن النطق جزء من الايمان أو شرط فى صحته وح فلا يحتاج لتقدير دعوى (قوله) وفيه امور أى يؤخذ منه مسائل كقول شراح الحديث وفى هذا الحديث كذا أى يؤخذ منه كذا (قوله) وفى نكاح المدونة الخ ذكر هذا ابن مرزوق فى شرح البخارى ونصه فى نكاح المدونة وغيره ما يدل على أن نحو الصلاة يدخل به فى الاسلام كاحد الوجهين عند الشافعية لقوله لا توطأ الامة المجوسية حتى تجيب إلى الاسلام بأمر يعرف كصلاتها ونحوه هـ نقله ع وكذا قال أبو حنيفة فى كافر صلى مقتدياً بالامام انه صار مسلما بذلك حتى أنه يقتل إذا أبى البقاء على الاسلام وهذا القول هو الراجح المشهور عند المالكية (قوله) إلا بحقها أى الدماء والاموال والباء بمعنى عن أى هى معصومة إلا عن حق الله فيها كردة وحد وترك

لأنه قال لا توطأ الامة المجوسية حتى تجيب إلى الاسلام بأمر يعرف كصلاتها ونحوه هـ والخلاف مبنى على اعتبار التعبد بما عينه الشارع أو النظر إلى المعانى والمقاصد بما يدل عليها كيف ما كان فعلا أو قولا بأى لغة كان يدل للأول الحديث الصحيح أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ويدل للثانى حديث خالد بن الوليد فى قتله الذين قالوا صبأنا ولم يحسنوا غير ذلك فقال ﷺ اللهم إنى أبرأ إليك مما صنع خالد ووداهم

صلاة وزكاة وحق آدمى كقود قاله العزيزى على الجامع الصغير وقال الحفنى أى الدماء والاموال أو كلمة الشهادة أى بالحق المرتب عليها بعد النطق بها فلا تتوهموا النطق بها يسقط الحقوق المرتبة عليها ولذا قال أبو بكر والله لو منعونى عقالا كان يأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه هـ وعند النووى فى الاربعين الا بحق الاسلام قال بعض شراحها كالقتل بالقصاص والقطع بالسرقة وغرامة ما أتلف من مال غيره هـ وفسر المحشى رحمه الله تعالى الحق بخصوص ما فى حديث لا يحل دم امرىء مسلم الا باحدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنى بعد احصان أو قتل نفس بغير حق قال ولا شك أن كلا من هذه الثلاثة ـ تبيح الدم وتزيد الردة باباحة المال وظاهر اخراج الا بحقها مما قبله أن القاتل والزانى تباح أموالهما وليس بمراد فكأنه غلب الكافر عليهما هـ وقد علمت أنه لا حاجة الى هذا التفسير المشكل الذى يحتاج الى الجواب مع أنه خلاف ظاهر الحديث ولذا ترك شراحه الاستثناء على ظاهره والحديثان مختلفان لزيادة أحدهما عن الآخر بالمال فلا يصح تفسير أحدهما بالاخر كما هو مقرر فى محله (قوله) ويدل للثانى حديث خالد الخ قد يقال أن الحديث دليل للمعذور فقط ولا خلاف فيه وانما الخلاف فى القادر على النطق بها قال جس فى شرح خطبة الرسالة بعد ذكر الخلاف فى النفى والاثبات ما نصه وهذا الخلاف انما هو فى العالم القادر على النطق بها والا فيكفى مارادف لا اله الا الله كما يدل له حديث القوم الذين قالوا صبأنا ولم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا هـ بخ اللهم الا أن يقال لانسلم اختصاص كلامه صلى الله عليه وسلم بمن هو على صفتهم من عدم القدرة على التعبير باسلمنا لكن صرح جماعة بعدم اشتراط اللفظ العربى ولو من قادر عليه قال الزرقانى ولا يشترط الترتيب ولا الفورية ولا اللفظ العربى ولو من قادر هـ وقال ابن حجر على على حديث جبريل لا يشترط الموالاة بينهما ولا العربية وان أحسنها هـ وقال البيجورى على الجوهرة ولو أتى بالشهادتين بالعجمية صح اسلامه وان أحسن العربية هـ ومعنى صبأنا فى أصل اللغة خرجنا من دين الى دين والمراد هنا من دين الكفر الى دين الاسلام (قوله) ووداهم أى دفع ديتهم لاوليائهم وعذر خالداً بالاجتهاد ووجه اجتهاده رضى الله عنه أن صبانا عام كما مر وأديان العرب كثيرة فقولهم خرجنا من دين الى دين ليس بصريح فى الخروج من الكفر والدخول فى الاسلام

وعذر خالداً بالاجتهاد ثانيها.قال الأبى لا يشترط لفظ التشهد ولا النفى والاثبات بل لو قال الله واحد ومحمد رسول الله كان مسلما هـ فيحتمل أن يكون هذا مبنياً على القول بأنه يحصل الدخول فى الاسلام بما دل عليه من الاقوال والافعال ويحتمل أن يكون مبنياً على اشتراط الكلمة المشرفة بعينها

بل يحتمل هذا ويحتمل غيره فلذا لم يكتف منهم بذلك لكن بين له صلى الله عليه وسلم أن مطلق الاحتمال يكفى فى الدخول فى الاسلام سيما(١) مع العذر (قوله) قال الابى لا يشترط الخ يشتمل كلامه على أمرين الاول لفظ أشهد المشهور والمعتمد عندنا عدم اشتراطه ووافقنا النووى وابن حجر ويدل له أمرت أن أقاتل الناس الحديث والمشهور عند الشافعية أنه لا بد منه ووافقهم ابن عرفة واستدلوا بقول النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل أن تشهد أن لا اله الا الله وأجيب بحمل تشهد على تعلم ويؤيده قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله ومقابل المشهور عندهم عدم الاشتراط كما مر عن النووى وابن حجر ويؤيده اكتفاؤهم فى حق من لم يدن بشىء بآمنت وكذا أو من ان لم يرد الوعد أوالله خالق أو ربى مع الشهادة الاخرى فاذا اكتفوا بذلك نظراً للمعنى فأولى الاكتفاء بلا إله إلا لله لأنه وجد فيه اللفظ الوارد نظراً لرواية يقولوا وممنساه قال ابن حجر ولبعض أئمتنا رأى ثالث وهو اشتراط أشهد أو مرادفه كأعلم (الأمر الثانى) النفى والاثبات المعتمد عندنا أنه لا يشترط كما قال الابى وقال المشذالى انه المنصوص عليه واقتصر عليه السنهورى وهو ظاهر قول الرسالة من ذلك الايمان بالقلب والنطق باللسان أن الله إله واحد وفى الزرقانى عند قول خ ويجب غسل كافر بعد الشهادتين ما نصه المراد بهما ما يدل على ثبوت الوحدانية لله تعالى والرسالة لسيدنا محمد صلى لله عليه وسلم بشرط عدم اعتقاد مكفر كعدم عموم رسالته وانها للعرب وعدم فعل أو قول مكفر والمعتمد عند الشافعية أنه لا بد من النفى والاثبات ووافقهم ابن عرفة أيضاً قالوا لان المقام مقام تعبدو الشارع عين هذه الكلمة فلا يعدل عنها وبهذا تعلم أن الاحتمال الثانى فى كلام ش ضعيف والصواب هو الأول وهو الذى يدل عليه كلامهم (قوله) ثالثها أن التلفظ الخ هذه المسألة أصل للمسألتين قبلها وإنما أخرها لطول الكلام فيها وحاصلها أن حكم النطق بالشهادتين يختلف بالنسبة للمؤمن والكافر أما المؤمن بالاصالة أى من ولد فى الاسلام فيجب عليه مرة فى العمر وجوب الفروع فان ترك ذلك فهو عاص وأما الكافر القادر على النطق ففيه أقوال ثلاثة الأول أنه شرط لاجراء أحكام المؤمنين عليه الثانى أنه شرط فى صحة الايمان القلبى مع القدرة عليه الثالث أنه جزء من الايمان القلبى وهذا كله فى القادر على النطق وأما العاجز عنه كالاخرس فهو مؤمن لتصديقه فيما بينه وبين الله تعالى ويكتفى منه فى الاحكام الدنيوية بالاشارة ونحوها وكذا إن اخترمته المنية بفور التصديق قبل النطق فهو مؤمن على الأصح قال شارح المعالم لا بد من التصديق بالقلب وهو الركن الاعظم من الايمان والاقرار يعبر به عنه وهو

(٢) هذا التعبير خطأ والصواب لاسيما ــ عبدالله محمد الصديق

أيضاً فيفيد أن قائل ذلك لا يشترط الصيغة المخصوصة والترتيب المعين بل ما فى قوته مثله . ثالثها أن التلفظ بالشهادتين علامة على الايمان بالنسبة الينا فقط لدلالته على التصديق الخفى عنا فالمنافق مؤمن فيما بيننا تجرى عليه أحكام المسلمين كافر عند الله تعالى أمرنا أن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وقال تعالى إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار وعكسه من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه

شرط مظهر لما اشتمل عليه الجنان وقد يكتفى بما فى القلب فى الحكم بالايمان لمن غلب عقب ذلك ولم يتمكن من النطق ويكتفى بالاشارة فى حق الأخرس هـ ثم اعلم أن ش ذكر أمورا تتعلق بكلمات الشهادة بعضها تقدم فى التنبيهات العشرة الأمر الأول معناها اجمالا وهو ثبوت الوحدانية لله تعالى والرسالة لسيدنا محمد ﷺ وهذا لا بد منه كما مر الثانى معناها تفصيلا من اندراج العقائد تحتها فهذا لا يشترط ولا يضر الجهل به أيضا كما مر فى التنبيه الاول الأمر الثالث . هل لا بد من ذكر الجملتين أو تكفى إحداهما عن الاخرى تقدم أن الثانية تستلزم الاولى دون العكس الامر الرابع هل تتعين للدخول فى الاسلام أو يكفى ما فى معناها وهذا هو الامر الاول عنده هنا الخامس لفظ أشهد هل يتعين للدخول فى الاسلام أم لا السادس النفى والاثبات وجعلهما أمراً واحداً وبقى عليه أمران الاول الترتيب بين الجملتين مذهبنا عدم اشتراطه كما نص عليه الزرقانى وجس وغيرهما فلو قال الكافر محمد رسول الله ثم قال لا اله الا الله أو الله واحد كفاه ونص بعض الشافعية على اشتراطه قال فى شرح المهذب فى باب الوضوء لو شهد الكافر بالرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قبل الشهادة بالوحدانية لم يصح اسلامه الامر الثانى الموالاة بين الجملتين مذهبنا عدم اشتراطه أيضاً فلو قال الكافر أول النهار مثلا لا اله الا الله وآخره محمد رسول الله كفاه ذلك وقد ذكرنا هذه الامور مرتبة مع ما يتعلق بها فى تأليفنا على كلمة الشهادة فى المبحث الخامس والسادس (قوله) لدلالته الخ أى لان التصديق وان كان ايمانا عند الله تعالى لكن هو أمر باطنى لا اطلاع لنا عليه فناطه الشرع ثبوتا وانتفاء بأمور ظاهرة منضبطة تدل عليه ففى الثبوت ضبطه بالتلفظ بالشهادتين أو ما يقوم مقامها وفى الانتفاء بظهور امارة التكذيب كالتلفظ بكلمة الكفر أو السجود لصنم ونحو ذلك كما يأتى عند قول ظم الايمان جزم الخ (قوله) أحكام المسلمين الخ هى المراد بالاحكام الظاهرة الاتية فى كلامه وانما أجرينا عليه تلك الاحكام لتلفظه بكلمة الشهادة وقوله أمرنا الخ فى تعبيره بضمير الجمع اشارة الى أنه ليس بحديث وقد سأل سيدى احمد بن مبارك شيخه سيدى عبد العزيز الدباغ عما اشتهر على الالسنة أمرت أن أحكم بالظاهر الخ فقال ليس بحديث قال صاحب الابريز وكذا قال السيوطى فى الدرر المنتثرة لا يعرف بهذا اللفظ بل من كلام الشافعى فى الرسالة وقال الحافظ ابن كثير فى تخريج أحاديث

منه فهو إذا كان كافراً باق على كفره فيما بيننا فلا ينكح ولا يورث ولا يغسل ولا يصلى عليه ولا يدفن فى قبور المسلمين وأما فيما بينه وبين الله إذا لم يكن امتناعه كبرا أو حذارسبة فهل هو مؤمن اختلف فيه فقيل نعم بناء على أن النطق شرط لاجراء الاحكام الظاهرة فقط من مناكحة وتوارث وغيرها فلا تجرى عليه تلك الاحكام إلا بعد النطق والاعلان به وظهوره لمن يتعلق بهإجراء الاحكام من أمام أو غيره وهذا أعنى كون المصدق بقلبه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى قبل النطق هو الذى عليه ابن رشد وهو الذى فهمه من المدونة وفيها لابن القاسم إن اغتسل وقد اجمع على الاسلام اجزأ لانه إنما اغتسل له ابن رشد لان اسلامه بالقلب اسلام حقيقى لو مات قبل نطقه مات مؤمنا هـ وعلى هذا الغزالى أيضاً فانه قال كيف يعذب من قلبه مملوء بالايمان وهو المقصود الاصلى غير أنه لخفائه نيط الحكم بالاقرار الظاهر فير مؤمن عند الله غير مؤمن فى أحكام الدنيا عكس المنافق وهذا القول نسب للجمهور وأبى منصور الماتريدى وقيل لا يكون مؤمنا عند الله بناء على أن النطق شطر أى ركن من الايمان كما نسبه الجلال السيوطى لاكثر السلف كأبى حنيفة والشافعى

المختصر لم اقف له على سند (قوله) باق على كفره لانا لم نطلع على ما فى قلبه ولا علامة عندنا تدل على إيمانه والاصل بقاء ما كان على ما كان (قوله) فقيل نعم هذا هو المشهور ومذهب الجمهور وهو الحق كما يأتى وقوله شرط لاجراء الخ القول بالشرطية هو لمحقق الا شاعرة والماتريدية وغيرهم وقد فهم الجمهور أن مرادهم أنه شرط لاجراء الاحكام الظاهرة وعليه حمل المحققون قول ابن السبكى وهل التلفظ شرط أو شطر تردد قال الكمال أى شرط لاجراء أحكام المؤمنين فى الدنيا غير داخل فى مسمى الايمان أو شطر أى جزء من مسماه تردد للعلماء ذهب المحققون الى الاول فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من الاقرار يعنى ولم يترك النطق كبرا ولا اباء بل اتفق له ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا أوفق باللغة والعرف وذهب بعض العلماء وكثير من الفقهاء إلى الثانى ثم قال وينبغى اذا قلنا ان الاقرار شرط لاجراء الاحكام فلا بد من الاعلان به بظهوره لمن يتعلق به اجراء الاحكام من امام وغيره فالشرط إقرار مشروط باظهار وإن قلنا ركن اكتفى فى ذلك بمجرد التكلم به فى العمر مرة وان لم يظهر لغير المتكلم هـ يعنى بالنسبة الى الله تعالى وأما بالنسبة الى الناس فلا بد من الاظهار قال أبو على اليوسى واعلم أنه متى ذكرنا طلب النطق بالشهادة فى هذه المذاهب فان كان ذلك باعتبار ما بين العبد وربه فالمراد مجرد النطق وتكفى حركة اللسان سمعها سامع أم لا ومتى كان ذلك باعتبار اجراء الاحكام عليه فالمراد النطق على وجه الاظهار اذ بسماع ذلك تجرى عليه الاحكام (قوله) ففيها لابن القاسم الخ وأشار له خ بقوله وصح أى الغسل قبلها أى قبل الشهادة بمعنى الشهادتين وقد أجمع أى عزم وصمم على الاسلام بأن تكون نيته النطق هـ ممزوجا بكلام

أو على أنه شرط لصحة الايمان القلبي كما عليه الشيخ السنوسى فى شرح الصغرى وابن العربى وقول عياض ان التصديق وحده ليس بايمان ولا ينجى من النار باتفاق أهل السنة يحتمل بناؤه على الشطرية وعلى الشرطية فى صحة الايمان القلبي وقد ناقشه الأبى فى نقله عن اتفاق أهل السنة بقول ابن رشد وغيره أن النطق شرط فى إجراء الأحكام والمصدق بقلبه مؤمن عند الله كما مر والحاصل أن النطق بالشهادتين اختلف هل هو شطر أو شرط وعلى الشرطية اختلف هل هو شرط فى صحة الايمان القلبي أو فى إجراء الأحكام الدنيوية فقط فان قلت قد ذكر فى شرح الصغرى قولا بأنه ليس شرطاً ولا

ز (قوله) عكس المنافق أى وهو من أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه ومحل كونه مؤمنا فى الأحكام مالم نطلع على كفره بعلامة كسجوده لصنم والاحكم بردته (قوله) شطر أى ركن أى فيكون الايمان عند هؤلاء اسما لعملى القلب واللسان ويقال أيضا أنه اسم للمجموع من المعرفة أى التصديق والاقرار باللسان أو العلم والاقرار باللسان أو الاعتقاد والاقرار وهى طريقة واحدة وإن كان التعبير بالاعتقاد مشعرا بالاكتفاء بالتقليد بخلاف المعرفة أو العلم جريا على اصطلاح المتكلمين واما على القول الأول عند ش وهو المعتمد فالايمان اسم لفعل القلب فقط وفسر هذا الفعل بتفسيرين الاول التصديق بكل ماعلم مجىء الرسول به وهو المنسوب للاشعرى الثانى معرفة ماعلم مجىء الرسول به ضرورة قيل وهو مذهب الشيعة وأبى الحسن الصالحى ونسب أيضاً إلى الاشعرى قال الفهرى فى شرح المعالم اختلف جواب أبى الحسن فى معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجوب الصانع وألوهيته وصفاته وتصديق رسله وقال مرة هو حديث النفس التابع لذلك وهو اختيار القاضى نقله أبو على ويأتى نحوه عند ش فى قول ظم الايمان جزم الخ فهذا المبحث له تعلق بتفسير الايمان ويأتى مافى ذلك إن شاء الله تعالى والنصوص بحسب المتبادر منها مقوية للقول بالشرطية دون الركنية كقوله تعالى (أولئك كتب فى قلوبهم الايمان) أى أثبته فى قلوبهم (ولما يدخل الايمان فى قلوبكم) وقوله صلى الله عليه وسلم: «اللهم ثبت قلبى على دينك» (قوله) أو على أنه شرط لصحة الخ هذا هو القول الذى فهمه الاقل من القول بالشرطية وهو كالقول بان النطق ركن وجزء من الايمان فى الحكم وإنما الخلاف بينهما فى اللفظ كما صرح به غير واحد لانهما متفقان على أن الكافر القادر على النطق إذا لم يحصل منه اقرار فليس بمؤمن لاعندنا ولا عند الله تعالى وان وجد منه التصديق القلبي وانما الفرق بينهما هل الايمان مركب أو بسيط كما مر (قوله) كما عليه سى أى لانه قال هو المشهور من مذاهب أهل السنة وقال ثانيا انه المختار لكن قال دكرنه هو المشهور غير مسلم بل هو ضعيف (قوله) يحتمل بناؤه الخ أى لانه لافرق بينهما فى الحكم كما مر فيمكن اجراء كلام عياض على كل واحد منهما (قوله) فى التحصيل هل هو الخ تقدم أن المعتمد أنه شرط لاجراء الاحكام (قوله) فى شرح الصغرى الخ ونصه منشأ هذه الاقوال

شطراً قلت مراده به القول بأنه شرط فى إجراء الأحكام الدنيوية فقط إذ هو عليه غير شطر ولا شرط فى صحة الايمان القلبي فالمنفي فى هذا القول الشرطية فى صحة الايمان فقط لا مطلق الشرطية بدليل مقابلته بالقول بأنه شرط فى صحة الايمان فان قلت لعل نافى الشرطية والشطرية لايقول ان النطق شرط ولو فى إجراء الأحكام بل الشرط فى ذلك هو أو مايقوم مقامه من كل دال على الاسلام من قول أو فعل قلت المراد بالنطق الذى هو محل الخلاف فى الشرطية النطق بالشهادتين عند من يعينهما للدخول فى الاسلام أو الاتيان بكل قول أو فعل دال عليه عند من يكتفى بذلك فهما خلافان فى

الثلاثة الخلاف فى الكلمة المشرفة هل هى شرط فى صحة الايمان أو جزء منه أو ليست بشرط ولا جزء والاول هو المختار ه (قوله) قلت مراده به الخ على ذلك حمله د وهو ظاهر ولكن هناك قول آخر يقول انه واجب وجوب الفروع ليس بجزء ولا شرط لا فى صحة الايمان القلبي ولا فى اجراء الاحكام لكنه ضعيف قال سى وقيل يصح إيمانه أى الكافر بدونها مطلقا وان كان التارك لها اختيارا عاصيا كما فى حق المؤمن بالاصالة اذا نطق بها ولم ينو الوجوب ه قال ع مانصه ظاهره وان أبى من النطق وهو بما يجرى على ما استظهره الغزالى فى الاحياء من أن النطق من الواجبات الفرعية ولو ترك اختيارا لان مقتضى الاحاديث أن الايمان قلبي لا غير وهو خلاف المشهور عند التوضيح وخلاف حكاية غيره الاجماع على كونه كافرا (قوله) لا يقال ان النطق شرط الخ تقدم أن هذا يؤخذ من كلام سى وكلام ع ويؤخذ أيضا من كلام أبى على ونصه بعد أن ذكر القول بأن النطق شرط لاجراء الاحكام فان مات ولم يتفق له النطق بالشهادة فهو مؤمن عند الله تعالى وطريقة أخرى تحكى أنه كافر وذلك ينبنى على أن النطق شرط فى نفس الامر وهو كله فى حق القادر الذى لم يطلب بالنطق فيمتنع بل اتفق له ذلك فان طلب منه وامتنع فهو كافر وحكى عليه الاجماع وقال آخرون لا يكون كافرا اذا صدق بقلبه وهو مبنى على أن النطق غير شرط أصلا بل واجب فرعى (قوله) بل الشرط فى ذلك الخ قد علمت أن من قال بالوجوب الفرعى لا يقول بهذا وح فالجواب لا يتنزل عليه فلو قال ش فى السؤال بعد قوله ولو فى إجراء الاحكام فلم لا يحمل عليه كلام سى ثم يقول فى الجواب قلت هذا القول ضعيف جدا خلاف المجمع عليه أو المشهور فلا ينبغى حمل الكلام عليه سيما مع وجود القرينة الدالة على خلافه لكان صوابا والله أعلم (قوله) فهما خلافان فى مسألتين الخ يعنى أن الاقوال الثلاثة وهى هل النطق جزء من الايمان أو شرط فى صحته أو شرط فى اجراء الاحكام تأتى على كل من القولين وهما هل لا بد من التلفظ بكلمة الشهادة او لا تتعين بل يكفى مايقوم مقامها ثم تقول على القول بتعيينها هل هى شرط فى صحة الايمان أو جزء منه أو شرط لاجراء الاحكام اقوال ثلاثة وكذا يقال على القول الآخر هل هى أو مايقوم مقامها شرط فى صحة الايمان أو فى اجراء الاحكام أو جزء منه أقوال

مسألتين أما غير المتمكن من النطق لخرس أومفاجأة موت فوجوب النطق ساقط عنه وحكى فى شرح الصغرى تبعا لعياض قولا بأنه لايصح إيمان إلا بالنطق بالكلمة المشرفة مطلقاً ولو من العاجز وبناه على القول بأنها جزء من مسمى الايمان أى شطر وركن له وفيه نظر لأنه تكليف بالمحال لذاته وهو وان كان جائزا فالحق أنه غير واقع وقد حكى جماعة الاتفاق على عذره وعدم تكليفه بالنطق والذى يظهر أن القائلين بركنية النطق أى بأنه جز من ماهية الايمان يريدون بالنطق اللفظ أوما يقوم مقامه كالاشارة من الأخرس وكالعزم عليه ممن عاجله الموت فان قلت لعلهم أرادوا أنه ركن بالنسبة إلى القادر فقط قلت الماهية لاتختلف أجزاؤها باختلاف افرادها فلا يكون النطق جزأ من ماهية إيمان

ثلاثة وقد علمت أن القول بالوجوب الفرعى فى حق الكافر خارج عن الاقوال الثلاثة فحرر ذلك (قوله) وقد حكى فى شرح الصغرى الخ ونصه وقيل لايصح الايمان بدونها مطلقا ولافرق فى ذلك بين المختار والعاجز ه قال د وهذا القول منكر وليس مبنيا على القول بان النطق جزء من الايمان لان من قال بذلك قيده بالقدرة وأما العاجز عن النطق لخرس ونحوه فيكفيه فى صحة ايمانه عند الله تعالى التصديق القلبى ه وقال ع قال فى التوضيح المشهور ان النطق فى حق القادر شرط والمشهور عدم اشتراطه مع العجز نقله عياض وفى شرح ابن زكرى شيخنا المنجور يصح ايمان من صدق بقلبه ومنعه مانع من النطق من خرس ونحوه ونقل جماعة من المحققين الاجماع على ذلك ومن الناس من حكى الخلاف فيه وهو بعيد جداً لما فيه من التكليف بما لايطاق وهو فى حق الاخرس أبعد اذ لم يفرط ه بخ وقال أبو على اليوسى وأما العاجز عن النطق فهو مؤمن وحكى عليه الاجماع وكذا من اخترمته المنية قال فى شرح المعالم وقد يكتفى بمافى القلب فى الحكم بالايمان لمن غلب عقب ذلك ولم يتمكن من النطق ويكتفى بالاشارة فى حق الاخرس ه وقد حكى الخلاف أيضا فى حق العاجز وهو ضعيف لانه يرجع إلى تكليف مالا يطاق ولم يقع ه بخ فتبين من هذا أن ماعند ش طريقة ضعيفة جداً (قوله) كالاشارة الخ تقدم التنصيص عليها وكذا مابعدها فى كلام شارح المعالم وكذا نص عليها ع والشيخ الامير والبيجورى وغير واحد فالشارح مسبوق بذلك (قوله) فان قلت لعلهم أرادوا أنه ركن الخ هذا أيضاقال به جماعة وذلك انه لما اعترض على من يقول النطق جزء من الايمان بأن الايمان قد يوجد فى المعذور كالاخرس والذى صدق بقلبه واخترمته المنية قبل النطق فاجاب شيخ الاسلام زكرياء بان هذا الاعتراض انما يرد على من أطلق الركنية دون من قيدها بالقادر وأجاب د بانه ركن يحتمل السقوط كما فيمن ذكر بخلاف التصديق القلبى فلا يحتمل السقوط (قوله) قلت الماهية لاتختلف الخ هذا ردا لما أجابوا به لكن يجاب عن هذا الرد بان الماهية التى لاتختلف هى الماهية الحقيقية كالحيوانية والناطقية بالنسبة لافراد الانسان فلا يوجد فرد من أفراده بدونهما والا لم يكن

ايمان زيد دون إيمان عمرو مثلا وإلا لكانا حقيقتين مختلفتين وهو باطل للقطع بأن حقيقة الايمان المأمور بها حقيقة واحدة بالنسبة لجميع المكلفين لا تختلف باختلافهم بخلاف القول بالشرطية فانه لا محذور فى اشتراط الشرط فى بعض الأفراد دون بعض وأما الآبى كبراً أو حياء وحذار سبة كأبى طالب فكافر وإلى هذا التقسيم أشار صاحب المراصد بقوله :

ومن يكن ذا النطق منه ما اتفق ۔۔۔ فان يكن عجزاً يكن كمن نطق
وان يكن نشأ عن إباء ۔۔۔ فحكمه الكفر بلا امتراء
وان يكن لغفلة فكالابا ۔۔۔ وذا الذى حكى عياض مذهبا
وقيل كالنطق وللجمهور نسب والشيخ أبى منصور
وهذا التقسيم

كما قال الشيخ المسناوى إنما هو فى الكافر خلافا للشارح إذ جعله فيمن ولد فى الاسلام وقد جزم الشيخ السنوسى وغيره بان من ولد فى الاسلام فهو على الفطرة لكن يجب عليه النطق بالشهادتين وجوب الفروع فقط مرة ينوى بها الوجوب فان تركه مع الامكان أو ترك نية الوجوب فعاص فقط

من ماصدقاتها واما الماهية الاصطلاحية كما هنا فقد يستلزم فيها ذلك وان أهل الاصطلاح انما اعتبروا الافراد الكثيرة والامر الغالب ولم يعتبروا النادر قال أبو على فان قلت كيف يكون جزء الشيء موقوفا على شرط خارجى كالقدرة قلت معناه أن الايمان فى حق القادر خلاف الايمان فى حق العاجز فهو فى الاول مركب دون الثانى ه (قوله) وأما الآبى أى الممتنع من النطق بان عرض عليه النطق بالشهادتين فامتنع كابى طالب عند الفقهاء والمحدثين لانه لم يظهر منه اسلام وما قيل فى اسلامه لم يثبت من طريق صحيح وان قيل انه ثبت من طريق الكشف وقد ذكر ش أقساما ثلاثة القادر على النطق والعاجز عنه والممتنع منه وبقى عليه قسم رابع كالغافل المشار اليه بقول صاحب المراصد بقوله : وان يكن لغفلة الخ وقد أشار ع الى حكم الثلاثة الاخيرة فقال وذلك أن المصدق بقلبه اما عاجز عن النطق أو آب منه اوغيرهما فالعاجز مؤمن اجماعا والآبى كافر اجماعا وفى غيرهما طريقان عياض مذهب أهل السنة كافر قال سعد الدين فيه قولان ومذهب جمهور المحققين واختيار أبى منصور والنصوص تعضده أنه مؤمن وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا هذا تحصيل مافى شرح المقاصد وابن عرفة وغيرهما ولعلها طريقة تخالف مااستظهره الغزالى ه وهذا التحصيل هو الذى اشار له صاحب المراصد (قوله) كما قال الشيخ المسناوى الخ قد نقل كلامه جس على الرسالة والشيخ بن وسلماه وهو حقيق بالتسليم (قوله) وقد جزم الشيخ سى ونصه فى شرح الصغرى أما المؤمن بالاصالة فيجب عليه أن يذكرها مرة فى العمر ينوى بذكرها الوجوب وان ترك ذلك فهو عاص وإيمانه صحيح والله أعلم ه

ولم نر فى ذلك خلافا فان قلت يلزم القائل بالركنية بالنسبة لايمان الكافر أن يقول بها بالنسبة إلى من ولد فى الاسلام لما مر من أن الماهية لاتختلف فى أفرادها وعليه فيلزم من عدم النطق عدم الايمان بالنسبة لمن ولد فى الاسلام أيضاً قلت من ولد فى الاسلام باق على فطرة يوم الميثاق وهناك حصل التصديق والاقرار وذلك هو الايمان فلم يحتج لانشاء الايمان مرة أخرى بعد النشأة الثانية وقد قال صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوادنه أو ينصرانه أو يمجسانه (وهى أفضل وجوه) أى أنواع (الذكر) ولو لم يرد فى فضلها إلا أنها علم على الايمان تعصم الدماء والأموال إلا بحقها كان كافيا للعاقل كيف وقد ورد فى ذلك أحاديث كثيرة كحديث الترمذى والنسائى وابن ماجه وابن حبان والحاكم عن جابر مرفوعاً أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله . وحديث النسائى مرفوعاً قال موسى عليه السلام يارب علمنى ما أذكرك به وأدعوك به فقال ياموسى قل لا إله إلا الله قال موسى عليه السلام يارب كل عبادك يقول هذا قال قل لا إله إلا الله قال

(قوله) كل مولود الخ ذكره السيوطى فى الجامع الصغير ونسبه لأبى يعلى والطبرانى والبيهقى عن الاسود ابن سريع وقوله مولود يعنى من بنى آدم وال فى الفطرة للعهد والمعهود فطرة الله التى فطر الناس عليها أى الحقيقة التى خلقهم عليها من الاستعداد لقبول الدين زاد فى الجامع بعد قوله على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه أى إلى التمييز فحينئذ إن ترك بحاله على طبعه ولم يتعرض له من يصده عن النظر الصحيح فيما نصب من الأدلة على التوحيد وصدق الرسول لم يختر إلا الملة الحنيفية وقوله فأبواه يهودانه أى جعلهما الله سببا لما قضاه له من دخوله فى دين اليهودية أو النصرانية أو المجوسية نسأله الثبات على الايمان قال ظم رحمه الله تعالى : (وهى أفضل وجوه الذكر) هذه هى الفائدة الثالثة مما اشتملت عليها الأبيات الثلاثة وهى من جملة الفصول السبعة عند سى (قوله) كيف وقد ورد الخ أى أستبعد وأتعجب من انكار فضلها والحال أنه قد ورد فى فضلها الخ ثم ان ما ورد فى فضلها كثير والمقصود التنبيه على بعضه ترغيباً فى الاكثار منها ويكفى فى ذلك ما ذكره ش (قوله) أفضل الذكر لا إله إلا الله أى لأنها كلمة التوحيد وهو لا يماثله شىء ولأن لها تأثيراً فى تطهير الباطن فتفيد ذاكرها نفى الالوهية عن غير الله تعالى بقوله لا إله إلا الله وإثباتها له تعالى بقوله إلا الله ويعود الذكر من باطن لسانه إلى باطن قلبه فيتمكن فيه ويستولى على جوارحه ولذا واظب عليها الصوفية مع الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم (قوله) وأفضل الدعاء الخ إطلاق الدعاء على الحمد مجاز لأنه ثناء والمثنى متعرض لطلب الاحسان والطلب دعاء فالمراد بالحمد الثناء على الله تعالى بأى صيغة من صيغ الحمد وإنما كان الحمد أفضل الدعاء لأن الدعاء عبارة عن ذكر الله تعالى وأن يطلب منه حاجته والحمد لله يشملهما فان من حمد الله إنما يحمده على نعمه والحمد على النعمة طلب للمزيد لئن شكرتم

لا إله إلا أنت إنما أريد شيئاً تخصني به قال ياموسى لو أن السموات السبع وعامرهن غيرى والأرضين السبع فى كفة ولا إله إلا الله فى كفة لمالت بهن لا إله إلا الله وهذان الحديثان يدلان على أن الهيللة أفضل من الحمدلة ووجه دلالة الأول أنه جعل الهيللة أفضل جنس الذكر والحمدلة أفضل جنس الدعاء ومعلوم أن جنس الذكر أفضل من جنس الدعاء لأنه قد صح من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين وأما حديث أفضل ماقلته أنا والنبيون من قبلى لا إله إلا الله وحده لا شريك له

لأزيدنكم (قوله) قل لا إله إلا الله أما كونها ذكراً فظاهر وأما كونها دعاء لأن فيها ثناء على الله تعالى بحصر الالوهية فيه والثناء فيه تعرض لطلب الاحسان كما مر لكنه فى الحمد أشد (قوله) وعامرهن غيرى مبتدأ وخبر والجملة حالية أى والحال أن المعمر لهن غيرى وهم الملائكة وهذه الحال لازمة ويصح نصب عامرهن عطفاً على اسم أن وغير للاستثناء على حذف مضاف أى غير ذكرى وطاعتى هـ د قال ع ولم يقل فى الأرضين ذلك لأن الاطلاق بذلك لم يرد فى الأرضين وإنما ورد فى السموات آمنتم من فى السماء قال الضرير :

وهو على العرش وفى السماء كما أتى فى الآى والأنباء
على الذى يليق بالجلال والمجد لا بالكيف والمثال هـ

وبحث المحشى معه بأن تلك الزيادة ذكرها صاحب البيان وصاحب الفتوحات فنفيها قصور هـ قلت لا يكفى ما ذكره فى إثبات القصور لمن نفى تلك الزيادة وإنما يكون قصوراً لو نسبها لبعض كتب الحديث التى عليها المعول ومعلوم باع سيدى عبد الرحمن فى الحديث وقد كانت نسخ الصحيحين تصحح من لفظه فلم يكتف فى إثباتها بما ذكره صاحب البيان والفتوحات وكذا بحثه مع د غير ظاهر فتأمله (قوله) على أن الهيللة أفضل سئل السيوطى هل الأفضل الهيللة أو الحمدلة وهل الأفضل الذكر أو الدعاء فأجاب بأنه صلى الله عليه وسلم قال : أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله فدل الحديث بمنطوقه على أن كلا من الكلمتين أفضل نوعه ودل بمفهومه على أن لا إله إلا الله أفضل من الحمد لله فان نوع الذكر أفضل من نوع الدعاء ودليل آخر روى ابن شاهين بسند ضعيف مرفوعاً التوحيد ثمن الجنة والحمد ثمن كل نعمة وهذا يدل على أن لا إله إلا الله أفضل لأن الجنة أفضل من جميع النعم الدنيوية فثمنها أفضل هـ نقله تت فى شرح المقدمات وبذلك أفتى ابن رشد أيضاً وخالفه عصريه ميمون الهروى ويقال إنه كتب إلى ابن رشد

أعد نظرا فيما كتبت ولا تكن بغير سهام للنضال مسارعا
فحسبك تسليم العلوم لأهلها وحقك فيها أن تكون متابعا

فأجابه ابن رشد بقوله :

روله فى الموطأ ففيه اختصار بدليل زيادة الترمذى له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير و ح فالمحكوم عليه بالأفضل المجموع المشتمل على الهيللة والحمدلة فلا يدل على أفضلية أحدهما فى نفسه على الآخر وقد ورد مايدل على أفضلية الحمدلة وهو ما رواه أحمد والحاكم والضياء عن أبى سعيد وأبى هريرة معا رفعاه إن الله اصطفى من الكلام أربعا سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر فمن قال سبحان الله كتبت له عشرون حسنة وحطت عنه عشرون سيئة ومن قال الله أكبر مثل ذلك ومن قال لا إله إلا

رويدك ما نبهت منى نائما ودونك فاسمها ان كنت سامعا
أخلت ابن رشد كالذين عهدتهم ومن دونه تلقى الهزبر المدافعا
وان ضمنا عند التناظر مجلس سقيناك فيه السم لاشك ناقعا

وذكر أبو على اليوسى وجه أفضلية الهيللة على غيرها فقال أنها محتوية على معانى جميع الاذكار ودالة عليها مطابقة أو تضمنا أو التزاما وبذلك شرفت كما قال صلى الله عليه وسلم أفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلى لا إله إلا الله قال بعض الشيوخ هذه الكلمة نسبتها من الاذكار كنسبة اسم الله الأعظم من الاسماء الحسنى فانه سار فيها كلها وهى سارية فى الاذكار كلها فثبت لها مرتبتان الأولى أنها أشرف من غيرها الثانية أنها تكفى عن غيرها دون العكس ثم بين الأمرين معاً كما يأتى (قوله) بدليل زيادة الترمذى الخ نحوه عند سى قال ع يظهر منه اختصاص الترمذى بهذه الزيادة وعند ابن غازى فى المباحث القلبية أن الكتب الستة اتفقت عليها وهى المقول فيها كف الاسلام ومعصمه لكن لم ينسب ذلك الحافظ المنذرى الى الترمذى وكذا ابن وهبون وابن ثابت هـ قلت الحديث الذى أشار له سى وش ذكره الامام فى الموطأ فى باب ما جاء فى فضل الدعاء بلفظ أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة وأفضل ماقلت أنا والنبيون من قبلى لااله الا الله وحده لاشريك له قال ز فى شرحها زاد فى حديث أبى هريرة له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شىء قدير وكذا فى حديث على لكن ليس فيه بيده الخير هـ وحديث أبى هريرة ذكره فى الموطأ أيضا فيما جاء فى ذكر الله تعالى عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من قال لااله الاالله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير فى يوم مائة مرة كانت له عدل عشر رقاب وكتبت له مائة حسنة ومحيت عنه مائة سيئة وكانت له حرزا من الشيطان يومه حتى يمسى ولم يأت أحد بافضل مما جاء به الا رجل عمل أكثر من ذلك قال ز رواه البخارى فى بدء الخلق عن عبد الله بن يوسف وفى الدعوات عن عبد الله بن مسلمة ومسلم فى الدعوات عن يحيي ثلاثتهم عن مالك هـ فلعله اشتبه على ابن غازى بقوله لكن الخ ولم يصرح بالتخطئة والغلط تأدبا منه مع العلماء (قوله) وقد ورد مايدل الخ تقدم أن هذا هو الذى ذهب اليه ميمون الهروى ويأتى عن وكيع والترمذى وقال به الغزالى وبين وجهه بقوله ليس شىء من

الله مثل ذلك ومن قال الحمد لله رب العالمين من قبل نفسه كتب له ثلاثون حسنة هـ وأحسن مايجمع به كما سبق التنبيه عليه أن تفضيل الهيللة إنما هو بالنسبة لما لم يتضمن معناها أما ما تضمنه فلا والحمدلة تضمنت معنى الهيللة وزيادة فتكون أفضل ويساويها فى أصل المعنى السجلة والتكبير فمن ثم

الاذكار يضاعف مايضاعف الحمد فان النعم كلها من الله تعالى وهذه المعرفة وراء التقديس ثم اذا عرف ذات مقدسه انه لايقدس إلا واحد وماعداه غير مقدس وهو التوحيد ثم يعلم ان كل مافى العالم موجود من ذلك الواحد فقط فكل نعمة منه تعالى فتقع هذه المعرفة فى الرتبة الثالثة وينطوى فيها مع التقديس والتوحيد كمال القدرة والانفراد بالفعل ولذلك ضوعف الحمد مالم يضاعف غيره من الاذكار نقله فى العوائد المسجلة وهذا توجيه لكثرة الثواب فى الحمد فى الحديث عند ش (قوله) من قبل نفسه الخ قال المناوى بان قصد به الانشاء لا الاخبار هـ وقال العلقمى من قبل نفسه أى لان الحمد لايقع غالبا الابعد سبب كأكل أو شرب أوحدوث نعمة فكانه وقع فى مقابلة ما أسدى اليه فلما حمد لافى مقابلة شىء زاد فى الثواب هـ عزيزى قال الحفناوى والمعول عليه الاول اذ الذى فى مقابلة نعمة أفضل هـ (قوله) كتبت له ثلاثون الخ قال الحفناوى لاينافى هذا حديث البطاقة وغيره أن لااله الاالله أفضل من الحمد لله وغيرها وهو الراجح لانه يوجد فى المفضول مالا يوجد فى الفاضل اوان العشرين المرتبة على قول لااله الا الله أعظم كيفا ومما يدل تفضيل الهيللة مارواه الترمذى مرفوعا التسبيح نصف الميزان والحمد لله تملاه ولااله الا الله ليس لها حجاب دون الله حتى تخلص اليه والحاصل ان الاحاديث فى هذا متعارضة ومقصود الشارع بها الترغيب فى جميع أنواع الذكر ليكثر العبد من ذكر ربه فينبغى له اذا سمع الترغيب فى نوع من الذكر أن يأتى به وان كان مفضولا وكذا سائر الطاعات لاتستحقر من الطاعة شيئاً لعل رضى الله فيه ولايشتغل بتفضيل بعض الاذكار على بعض لانه لم يطلبه منا الشارع بل طلب منا العمل قال بعض العلماء مثال من يشتغل بتفضيل بعض الاذكار على بعض ويترك العمل بها مثال جماعة من الفقراء استضافهم كريم وهيأ لهم أنواعا من الطعام ومدح لهم ذلك الطعام على جهة العموم ومدح كل واحد بخصوصه ترغيبا لهم فى الاكل من كل نوع ليحصل لهم الشبع لعامه باحتياجهم إلى ذلك فلما حضر الطعام بين أيديهم اشتغلوا بالجدال والمخاصمة فى تفضيل بعض تلك الانواع على بعض وتركوا الاكل بالكلية أو أكلوا شيئاً يسيرا لاتحصل لهم به الكفاية فالطعام مثال لمطلق الذكر وأنواعه مثال لانواع الذكر كالهيللة والحمدلة ونحوها (قوله) وأحسن مايجمع به الخ هذا يؤخذ منه قول ثالث بالتفصيل وممن قال بالتفصيل الاقليشى فى تفسير سورة الفاتحة لكن على وجه آخر فقال حمد العباد لله تعالى راجع الى معنيين الاول حمدهم اياه على طريق الثناء والمدح لما هو عليه من صفات الربوبية وما تستحقه ذاته العلية وهذا هو المسمى ذكرا وثناء وهو اشرف والمعنى الثانى أن يحمدوه على ماأسدى اليهم

سوى بينهما فى الحديث المتقدم ويؤيد ما ذكرناه من تفضيل الحمدلة مافى نوادر الاصول عن وكيع الحمد لله شكر لا اله الا الله قال الترمذى الحكيم فيالها من كلمة لوكيع لا اله الا الله اعظم النعم فاذا حمد الله عليها كان فى كلمة الحمدلة قول لا اله الا الله متضمنة مشتملة عليها الحمدلة ثم لا ينافى تفضيل الحمدلة وكونها أكثر ثوابا ان للهيللة مزية فى مواضع لا يقوم غيرها فيها مقامها كالاذان والاقامة

من النعم وخصهم به من المعرفة وهذا القسم يلى القسم الاول وهو الذى يسمى شكرا ودعاء والاول يسمى ذكرا لما ورد فى الاثر لايضاعف شىء من الاذكار مايضاعف الحمد لله فسماها ذكرا فى هذا القسم ودليل الثانى أفضل الذكر لاإله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله فسماها دعاء فى هذا القسم هنقله ع وحاصله انه ان قصد بالحمد الثناء على الله تعالى اداء لحقه وقياما بما يجب له تعالى فهى ذكر بل أفضل الذكر وان قصد بها حظ النفس فهى دعاء والذكر أفضل من الدعاء فهذه أقوال ثلاثة ومحلها فى وقت لم يرد فيه ذكر معين بالخصوص أما ماورد فيه ذلك كالهيللة للدخول فى الاسلام والتكبير للصلاة وأيام العيد والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم عند ذكره وفى ليلة الجمعة ويومها ونحو ذلك فهو إما متعين او افضل من غيره امتثالا لأمر الشارع وقوله كما سبق التنبيه عليه أى فى الكلام على مضاعفة الحسنات قبل قول ظم يجب للرسل الخ (قوله) بالنسبة لمالم يتضمن معناها الخ هذا يعارضه مامر عن أبى على أن الهيللة متضمنة لجميع الاذكار ولذا كانت أشرف من غيرها وانها تكفى عن غيرها دون العكس قال وبيان الأمرين انا ننظر فيها مع غيرها إفرادا وتركيبا أما الاول فكل ذكر أودعاء أواستغفار لابد أن يضاف الى الله تعالى بذكر اسم من أسمائه إما اسم الجلالة أو غيره ولا شك أن الهيللة مشتملة على اسم الجلالة فان كان شىء مما سواها مشتملا عليه أيضاً فقد كفت عنه وان كان مشتملا على غيره من الاسماء فاسم الجلالة أشرف وأعم وأما تركيبا فيكفى بيان اخوات هذه الكلمة وأنها منطوية فيها وهى سبحان الله والحمد لله والله أكبر ولاحول ولاقوة إلا بالله وهذه الكلمات الاربع مع الكلمة المشرفة هى أفضل الكلام وغراس الجنة والباقيات الصالحات التى وردت الاحاديث فى فضلها فسبحان الله تنزيه لله تعالى عن كل نقص وهو الشطر من مضمون الهيللة ومعنى الحمد لله الثناء عليه تعالى بكل كمال وهو الشطر الآخر ومعنى الله أكبر اثبات الرفعة والمكانة والعظمة وذلك واجب عما وجب له تعالى من التنزيه عن النقائص والاتصاف بالكمالات الذى هو مدلول الهيللة ومعنى لاحول ولا قوة إلا بالله التبرى من الاقتدار والتأثير فى شىء وافراد الله تعالى بالقدرة وذلك بعض مايندرج فى الهيللة فقد بان لك رجوع الكلمات الاربع الى الهيللة اما بطريق الجزئية أو بطريق المساواة والحاصل أنه كما تعارضت الأحاديث فى هذه المسألة تعارضت فيها أراء العلماء فينبغى الامساك عن ذلك وتفويض الامر فيه إلى الله تعالى والذى جرى عليه عمل الصوفية اختيار الهيللة (قوله) ويؤيد ماذكرناه الخ قد يقال لا

والدخول فى الاسلام وغير ذلك . وفى الحديث لتدخلن الجنة كلكم الا من ابى وشرد على الله شرود البعير عن أهله فقيل يا رسول الله من ذا الذى يأبى قال من لم يقل لا اله الا الله فا كثروا من قول لا اله الا الله قبل أن يحال بينكم وبينها فانها كلمة التوحيدوهى كلمة الاخلاص وهى كلمة التقوى وهى دعوة الحق وهى الكلمة الطيبة وهى العروة الوثقى وهى ثمن الجنة وفى كتاب عبد الغفور(١)من حديث أبى هريرة عنه ﷺ إن لله تعالى عمودا من نور بين يدى العرش فاذا قال العبد لا اله الا الله اهتز ذلك العمود فيقول الله تعالى اسكن فيقول كيف أسكن ولم تغفر لقائلها فيقول قد غفرت له فيسكن عند ذلك وقد روى فى حديث أن من قالها سبعين الفا كانت فداءه من النار والحديث وان أنكره الحفاظ حتى قال ابن حجر فى جواب له انه موضوع لا تحل روايته الا مع بيان حاله فالمعتمد فى ذلك كلام

تأييد فيه لأن كلام وكيع والترمذى فيما إذا حمد على لا إله إلا الله بان تلفظ بالهيللة أو جرت على قلبه فحمد عليها فكأنه قال الحمد لله على لا إله إلا الله أى بان جعلنى من أهلها وكأنه جمع بينهما وهذا لا نزاع فيه وأيضاً تقدم أن محل الخلاف فى وقت لم يرد فيه ذكر معين من الشارع والشارع عين الحمد عند تذكر كل نعمة سواء كانت دون الحمد أو مساوية له أو اعظم منه كقولنا الحمد لله على نعمة الايمان والاسلام (قوله) وفى الحديث لتدخلن الخ هذا راجع الى ما ورد فى فضل الهيللة ومعنى شرد ند وهرب قال فى المصباح شرد البعير شرودا من باب قعد ند ونفر والاسم الشراد بالكسر هـ وقوله قبل أن يحال يعنى بالموت (قوله) فانها كلمة التوحيد أى لتضمنها توحيد الله تعالى وجميع مباحثه وهذا الاسم مأخوذ من قوله تعالى : (والهكم إله واحد) وقوله كلمة الاخلاص مأخوذ من قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) أى ليوحدوه بلا إله إلا الله وقوله كلمة التقوى مأخوذ من قوله تعالى وألزمهم كلمة التقوى وقوله الكلمة الطيبة من قوله ومثل كلمة طيبة قيل هى لا إله إلا الله لأنها تطهر ما فى القلب وأصلها ثابت فيه وهو المعرفة بالله وقوله العروة الوثقى من قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى قيل هى لا إله إلا الله لان الانسان إذا تمسك بها نجا من النار والعروة فى الأصل الخشبة التى توضع فيها عقدة الحبل تشبه أذن الكوز شبهت الكلمة المشرفة بها بجامع الاستعانة على المقصود فى كل وقوله وهى ثمن الجنة أى لان الشخص إذا تكلم بها فقد اشترى بها الجنة فالجنة المثمن ولا إله إلا الله كالثمن وذكر لها فى الحديث سبعة أسماء وتسمى كلمة الشهادة لما فيها من الشهادة لله بالوحدانية وللرسول بالرسالة وكلمة الاسلام وكلمة الايمان وكلمة الاحسان ويشير لهذه الثلاثة قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات أى قالوا لا إله الا الله فى مقام الاسلام ثم اتقوا وآمنوا أى قالوا لا إله الا الله فى مقام الايمان ثم اتقوا وأحسنوا أى قالوا لا اله الا الله فى مقام الاحسان وتسمى كلمة العهد من قوله تعالى الا من اتخذ عند الرحمن عهدا قيل هو لا اله الا الله

---

(١) كذا بالأصل ولعل صوابه عبد العظيم وهو المنذرى .

أئمة الكشف الذين فراستهم لا تخطىء وفى كتاب الارشاد والتطريز لليافعى عن أبى زيد القرطبى قال سمعت الأثر المذكور فعملت رجاء الوعد من ذلك اعمالا لنفسى ولاهلى وكان يبيت معنا شاب يقال إنه يكاشف أحيانا بالجنة والنار وكان فى قلبى منه شىء فاستدعانا بعض الاخوان فنحن على الطعام والشاب معنا اذ صاح صيحة منكرة واجتمع فى نفسه يقول يا عم هذه أمى فى النار بحيث لا يشك من سمع صياحه أنه عن أمر فقلت فى نفسى ولم يطلع على أحد الا الله اليوم أجرب صدقه اللهم ان السبعين ألفا فداء أم هـذا الشاب فما أتممت هذا الخاطر فى نفسى حتى قال يا عم ها هى اخرجت من النار والحمد لله فحصلت لى فائدتان ايمانى بصدق الاثر وسلامتى من الشاب وعلمى بصدقه وعلمه بصدق الاثر لا يستلزم انه على طريق المحدثين فلا ينافى حكمهم بوضعه . وقد ورد فيما يكون به الفداء من النار اذكار منها العدد

وكلمة الحق من قوله تعالى الا من شهد بالحق أى قول لا اله الا الله وهو بمعنى دعوة الحق ولك أن تسميها شهادة الحق أخذا من الآية وهو أوفق باللفظ وتسمى مفتاح الجنة كما ورد فى الحديث وقال ابن عباس فى قوله تعالى: له مقاليد السماوات والارض انها لا اله الا الله والمقاليد المفاتح وذكر لها أبو على اليوسى أربعة وعشرين اسما وذكر مأخذها من القرآن انظر الفصل الحادى عشر من منهاج الخلاص ولم يذكر منها أنها ثمن الجنة كما مر فى الحديث فيزاد على ذلك ولو تتبعنا الآيات التى فسرها ابن عباس وغيره بلا اله الا الله لزادت الاسماء على ذلك العدد (قوله) أئمة الكشف وقد كوشفوا بصدقه وتلقى ذلك منهم العلماء ووصوا بالمحافظة عليه وجرى عليه عمل الناس شرقا وغربا وذكرها أيضا الحاتمى ووصى بالمحافظة عليها وكذا الولى سيدى محمد بن عراف والشيخ نجم الدين الغيطى وقال ابن ثابت استحب الأئمة ان مات أحد من الاخوان أن يجتمع اخوانه ويذكرونها (١) ويهدونها اليه تكون فداءه من النار وذكرها أيضاً القرافى فى الفرق الثانى والسبعين والحطاب فى الجنائز والشيخ طفى فى الاجارة عند قول خ ولا متعين كركعتى الفجر وما استمر عليه عمل الشيوخ فهو مما شهد الشرع باعتبار جنسه وليس فى الاصول ما يخالفه بل ورد من السنة ما يعضده كما ياتى لش فيما تكون به الفدية فتلك الاذكار التى وردت فى تلك الاحاديث من جنس الهيللة ولا فرق فى ذلك بين أن يجعل العدد المذكور لنفسه أو لغيره كما مر عن ابن ثابت ولو باجارة ولو فى أيام ولا باس باعانة فيها ولا تختص بزمن معين وفى رمضان أفضل ثم ظاهر الأثر الوارد فيها وكلام جماعة من العلماء الاقتصار على التهليل لكن الأكمل ذكر الرسالة وقال سيدى محمد بن ناصر الدرعى لا بد منها فلو تركها ولو مرة لم يحصل الفداء هـ ولكن خيار الامور الوسط فيقول الذاكر على رأس كل مائة محمد رسول الله ﷺ وعلى آله كما ينبغى أن يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم قبل الشروع فى العمل مرتين أو ثلاثا (قوله) وقد ورد فيما يكون به الفداء الخ ذكر من ذلك تسعة واقتصر بعضهم على أربعة نظمها بقوله :

---

(١) كذا بالأصل والصواب حذف النون.

المذكور من الهيللة ومنها مافى حديث الطبرانى فى الاوسط والخرائطى وابن مردويه عن ابن عباس عنه ﷺ قال من قال إذا أصبح سبحان الله وبحمده ألف مرة فقد اشترى نفسه من الله وكان آخر يومه عتيق الله . ومنها ما فى حديث الطبرانى عن فيروز رفعه من قرأ قل هو الله أحد مائة مرة فى الصلاة أو غيرها كتب الله له براءة من النار وعند الخيارجي فى فوائده عن حذيفة مرفوعا من قرأ قل هو الله أحد الف مرة فقد اشترى نفسه من الله ذكرها فى الجامع الصغير وعند البزار من قرأ قل هو الله أحد مائة الف مرة أعتقه الله من النار وتحمل عنه النبعات ومنها ما فى المنذرى عن أبى الدرداء رفعه من قال لا اله الا الله والله أكبر أعتق الله ربعه من النار ولا يقولها اثنين الا أعتق الله شطره من النار وإن قالها أربعا أعتقه الله من النار وهو ضعيف ومنها ما ذكره الشيخ على الاجهورى أن فى حديث حسن من قال اللهم إنى أشهدك وأشهد حملة عرشك وملائكتك وأنبياءك ورسلك وجميع خلقك أنك أنت الله لا اله الا انت وحدك لاشريك لك وأن محمدا عبدك ورسولك أربع مرات فقد اعتق نفسه من النار وكل مرة تعتق ربعا منه ومنها ما ذكره ايضاعن مجمع الاحباب أن ابا حنيفة قال رايت

سبعون ألفاً فدية من هيللة يبل ألوف فدية من بسملة
وفدية الصلاة والسلام على رسول الله ألف سام
وفدية الاخلاص قد نلت الامل مائة ألف كيفما كان العمل

وذيل هذه الابيات شيخنا العلامة المحدث سيدى التهامى كنون رحمه الله تعالى بفدية التسبيح بقوله :

وفدية التسبيح ألف مرة الطبرانى وابن مردوى رواه

ومنها هذه الصلاة وهى اللهم صلى على سيدنا محمد وعلى آله صلاة أهل السموات والأرضين عليه وأجريا مولاى لطفك الخفى فى أمرى وأمر المسلمين خمس مرات رواها جدنا الولى الكبير القطب الشهير مولاى عبد الله الشريف الوزانى عن النبي صلى الله عليه وسلم روى عن الولى الصالح سيدى الحاج الخياط الرقعى أنه سأل شيخه وارث أبيه فى القطبانية سيدى محمد بن عبد الله الشريف عنها هل هى مروية عن أبيه فقال رواها والدنا عن النبى صلى الله عليه وسلم مشافهة يقظة وذكر أن ثوابها واحدة بخمسة عشر الفاً ذكرها الشريف الطاهرى فى تحفة الاخوان فى مناقب أهل وزان (قوله) ومنها ما فى حديث الطبرانى فى الأوسط الخ هذا الحديث شاهد لفدية التسبيح لكن قال ابن حجر (١) الهيتمى فى مجمع الزوائد بعد إيراده وفيه من لم أعرفه هـ وصدره المنذرى بيروى على قاعدته فى الحديث الضعيف فما دونه من الواهى والساقط لكن الحديث الضعيف يعمل به فى فضائل الاعمال بشروطه كما مر (قوله) حديث الطبرانى عن فيروز أى الديلمى وهو ابن أخت النجاشي وإسناد هذا الحديث ضعيف قاله العزيزى (قوله) فقد اشترى نفسه من الله هكذا فى نسخ المطبعة والذى فى الجامع الصغير من النار قال العزيزى

(١) هذا خطأ فان الهيثمى صاحب مجمع الزوائد أحد شيوخ الحافظ وابن حجر الهيتمى الفقيه تلميذ شيخ الاسلام الذى هو تلميذ الحافظ وأين هذا من ذاك عبد الله محمد الصديق .

رب العزة مناما تسعا وتسعين مرة فقلت فى نفسى ان رايته تمام المائة لا سألنه بما ينجو العبد من عذابك يوم القيامة فرأيته فقلت يا رب عز جارك وجل ثناؤك وتقدست اسماؤك بم ينجو الخلائق يوم القيامة من عذابك فقال سبحانه وتعالى من قال بالغداة والعشى سبحان الله الابدى الابد سبحان الله الواحد الاحد سبحان الله الفرد الصمد سبحان الله رافع السماء بغير عمد سبحان من بسط الارض على ماء جمد سبحان من خلق الخلق وأحصاهم عدد سبحان من قسم الرزق ولم ينس أحد سبحان من لم يتخذ صاحبة ولا ولد سبحان الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوأ أحد نجا من عذابى يوم القيامة . ومنها ما ذكره الرسموكى أن من قال اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله صلاة لا نهاية لها كالا نهاية لكمالك وعد كماله عدلت خمس مائة الف وهى فداء من النار وذكر غيره أن فداء هذه الصلاة سبع مرات ومنها الف من الصلاة على النبى ﷺ كما فى حديث فى ديباجة دلائل الخيرات

أى يجعل الله ثواب قراءتها عتقه من النار قال المناوى ينبغى قراءتها لذلك عن الميت ﻫ (قوله) اللهم صل وسلم الخ اللفظ المشهور على الألسنة فى هذه الصلاة اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد النبى الكامل وعلى آله وأصحابه صلاة لانهاية لها كما لانهاية لكمالك وعد كماله هذه الصلاة رويت عن عن الولى الصالح سيدى محمد بن على بن ريسون رواها عن النبى ﷺ مناما وانها بعشرة آلاف وممن رواها عن الشيخ المذكور أبو العباس المقرى ذكره فى ازهار الرياض إلا أنه قال واحدة بألف أو بعشرة آلاف الشك منى لطول العهد لكن رواها عنه ولده سيدى الحسن وغيره بعشرة آلاف قال مولاى عبد الله بن طاهر السجلماسى شككت فى ذلك فرأيت النبى ﷺ فى النوم وسألته عن العدد المذكور فقال قد كان ذلك ﻫ وقيل أنها بسبعين الفاً وقوله وعد بالجر واختاره المسناوى وقال ويصح النصب وهو الجارى على الألسنة وسمع من غير واحد من الشيوخ ووجهه أنه معطوف على لانهاية الخ أى محله لأنه فى محل نصب صفة لصلاة ونحوه لسيدى حمدون بن الحاج قال ويصح الجر بالعطف على كمالك والنصب بالعطف على لانهاية صفة ثانية لصلاة أى بعدد كماله أى معدودة بعدد كماله وكماله أيضاً لانهاية له لأنه فى ترق دائم فالعطف لتأكيد عدم النهاية بطريق آخر وفى العدد إيهام التناهى والمقصود عدمه ففيه تأكيد المعنى بما يشبه الضد ﻫ قوله كما فى حديث فى ديباجة الخ وهو قوله ﷺ من صلى على مرة واحدة صلى الله عليه بها عشر مرات ومن صلى على عشر مرات صلى الله عليه بها مائة مرة ومن صلى على مائة مرة صلى الله عليه بها ألف مرة ومن صلى على ألف مرة حرم الله جسده على النار وثبته بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة عند المسألة وادخله الجنة وجاءته صلاته على نوراً له يوم القيامة على الصراط مسيرة خمس مائة عام وأعطاه الله بكل صلاة صلاها قصراً فى الجنة قل ذلك أو كثر ﻫ وقوله حرم الله جسده الخ قال شارحه أى جعله الله حراما عليها أى ممتنعاً فلا سبيل لها عليه

ومنها اثنا عشر الفا من البسملة ذكره اليوسى (فاشغل بها العمر تفز بالذخر) . أى الثواب الذى يدخر لك عند الله قال ابن عباس فى قوله تعالى فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وقوله اذكروا الله

وهو كناية عن كمال النجاة مطلقاً بحسب ظاهر اللفظ فيقتضى غفران الكبائر والصغائر واختلف فى ذلك العلماء فقال قوم ان كل ما جاء فى ذلك إنما هو فى الصغائر وإنها مقيدة بحديث ما اجتنبت الكبائر المخرج فى الصحيح ثم قال وصرح آخرون بجواز تكفير الكبائر بفضل الله تعالى ثم قال والذى يظهر ان خلافهم لم يتوارد على محل واحد فأصحاب القول الأول مرادهم مطلق الحسنات التى فى قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ونحوه مما ليس فيه تصريح بالكبائر وأصحاب القول الثانى مرادهم ما ورد فيه نص بتكفيرها أو من شاء الله أن يغفر ذنوبه كلها بسبب عمل صالح ه بخ وأطال فى ذلك وقد مر لنا الكلام على هذه المسألة قال ظم رحمه الله تعالى (فاشغل بها العمر الخ) هذه الفائدة الرابعة مما اشتملت عليه الأبيات الثلاث وأشار بها إلى قول سى فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضراً لما احتوت عليه من العقائد حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه فانه يرى لها من الأسرار والعجائب مالا يدخل تحت حصر قال بعض شراحه قوله حتى تمتزج الخ بحيث يصير مبناها مرسوماً فى دم القلب والعروق من كثرة الاستحضار كما أخبرنى به بعض مشايخى عند قراءتى هذا المحل عليه أن رجلا من الصالحين كان يكثر من ذكرها فلما مات ووضع على السرير للغسل وجد على صدره مكتوبا بالدم من داخل الجلد لا إله إلا الله محمد رسول الله قال شيخنا فقبلت ذلك الموضع وبكيت وبكى الناس فقلت لهم هذا سر قول سى رحمه الله تعالى حتى تمتزج بلحمه ودمه ه وهذا أحسن وألطف من قول د والمراد بالامتزاج شدة التمكن فاذا داوم على ذكرها صارت تجرى على لسانه وهو نائم لشدة تمكنها منه فهو امتزاج سريانى كامتزاج الماء بالعود الأخضر ه وقد يقال ان ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والعمر بسكون الميم لغة فى العمر بضمها والذخر بالذال المعجمة المضمومة ما يدخر قال فى ق ذخره كمنعه ذخراً بالضم اختاره والذخيرة ما ادخر كالذخر والجمع ادخار ه بخ وفسره م بالمصدر وليس بظاهر وأما بالدال المهملة فمعناه الذل والصغار ومنه قوله تعالى سيدخلون جهنم داخرين قال المرادى فى منظومته فى الفرق بين الدال والذال :

وداخر أى ذليل مهمل وإذا أردت ذخراً فأعجمه تنل أدبا

قلت وفيه لطافة حيث أعطوا كل واحد ما يناسبه الاهمال للاهمال والاعجام للاعجام (قوله) أى الثواب الخ بهذا صدر جس ثم قال ويحتمل أن يكون مراده بالذخر ما يحصل لذاكرها فى الدنيا من الكرامات والمعارف الالهية والأسرار الربانية (قوله) قال ابن عباس ماذكره ش من هنا إلى قوله فذكر الكلمة الخ مما يدل على فضل الذكر على جهة العموم وأما فضل الكلمة المشرفة بالخصوص فتقدم]

ذكرا كثيرا لم يفرض الله عز وجل فريضة الا جعل لها حدا معلوما ثم عذر أهلها فى حال العذر غير الذكر فانه لم يجعل له حدا ينتهى اليه ولم يعذر واحدا فى تركه إلا مغلوبا على عقله وأمرهم فى الاحوال كلها فقال فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وقال اذكروا الله ذكرا كثيرا . أى بالليل والنهار والبحر والبر والصحة والسقم والعلانية والسر اه من تفسير الخازن زاد وقيل الذكر الكثير أن لا ينساه أبداً وأخرج الطبرانى والبيهقى عن معاذ رفعه ليس يتحسر أهل الجنة على شىء إلا على ساعة مرت بهم لم يذكروا الله عز وجل فيها وأخرج مسلم والترمذى وابو داود وابن ماجه عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم كان يذكر الله تعالى على كل أحيانه فذكر الكلمة المشرفة مأمور به محصل للثواب على كل حال ولا يفتقر لنية كما يوهمه شرح الصغرى لان ما كان قربة بذاته ولا تنوع فيه لا يفتقر اليها كما قرر فى محله لكن الا كمل فى ذكرها على الوجه الا كمل المنتج لورود المواهب والفتوحات والاسرار اللدنية والفوائد الجليلة على قلب الذاكر يتوقف على آداب يعظم بها الذاكر ما عظم الله وقد بين الساحلى تلك الآداب وتلك الفوائد فى كتابه بغية السالك

له بعض ما ورد فيها واعلم أنه لو لم يرد فى فضل الذكر الا قوله تعالى اذكرونى أذكركم لكان كافيا حيث جعل تعالى جزاء ذكره ذكره لمن ذكره ولا يذكر العبد ربه مالم يذكره بالتوفيق فذكر العبد لربه بين ذكرين من الرب للعبد بالتوفيق وذكره بالمغفرة وهذا شرف عظيم ولذا قال سيدنا على رضى الله عنه الذكر بين الذكرين والاسلام بين السيفين يعنى أن الكافر يقاتل حتى يسلم فان رجع عن ذلك يقتل والذنب بين الفرضين يعنى أن الله تعالى فرض على العبد أن لا يذنب فاذا أذنب فرض عليه التوبة منه (قوله) أى بالليل والنهار الخ المراد أنه يذكر الله تعالى فى جميع أحواله كما يأتى عن عائشة رضى الله عنها ولا يخلو العبد من أربعة أحوال اما أن يكون فى الطاعة أو فى المعصية أو فى النعمة أو فى الشدة ففى الأول يذكر الله تعالى بالتوفيق ويسأله القبول وفى الثانى يدعوه بالامتناع عنها ويسأله التوبة وفى الثالث يذكره بالشكر وفى الرابع يذكره بالصبر والرضى (قوله) وقيل الخ قائله مجاهد وسئل ابن الصلاح عن القدر الذى يصير به العبد من الذاكرين الله كثيراً فقال إذا واظب على الذكر المأثور صباحاً ومساء فى الأحوال المختلفة فهو من الذاكرين الله كثيراً وانظر الخاتمة من تأليفنا على كلمة الشهادة (قوله) كما يوهمه الخ أى لأنه قال اعلم أن ذاكر هذه الكلمة المشرفة بقصد القربة يحصل له الثواب لكن الأكمل الذى ترد على القلب به المواهب والفتوحات إلى آخر ما ذكره ش لكن قال احترز بقوله بقصد القربة عما إذا ذكرها على وجه الرياء والسمعة فلا ثواب له فعلم أن للذاكر ثلاثة أحوال تارة يقصد الرياء والسمعة وهذا لا ثواب له وتارة يقصد القربة وهذا اما أن يذكرها على الوجه الأكمل أو على غير الأكمل وعلى كل منهما فيحصل له الثواب ه وح فلا اعتراض على سى ومن تبعه كالشيخ

وتبعه فى شرح الصغرى فآداب ذكرها أن يتوضأ مريد ذكرها ويلبس ثيابا طاهرة ويقصد محلا طاهراً خاليا مما يشوش عليه ويتحرى الازمنة الفاضلة كمابين الفجر والطلوع وبين العصر والغروب وبين العشاءين والسحر ويستقبل القبلة ويفتح ورده بالتعوذ بالله من الشيطان الرجيم قاصداً التلاوة ثم يقرأ وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه الى رحيم ويستحضران صدر الآية وعدصادق من مولى كريم عظيم الاحسان وآخرها اعنى واستغفروا الله أمر من جليل عظيم تواب غفور رحيم لعبد مذنب حقير ذميم فيبادر الى الاجابة فيستغفر ولو مائة مرة ثم يحمد الله على التوفيق بنحو الحمد لله الذى هدانا لهذا الآية وأقل ذلك سبع أوثلاث ثم يتعوذ ويتلو إن الله وملائكته إلى تسليماً مستحضرا لما احتوت عليه الآية من خصوصيته صلى الله عليه وسلم وتشريفه فرحامبتهجا باتنسائه بالله وملائكته فى تعظيم حبيبه وبالاذن له فى التشبث باعظم الوسائل عنده متصورا صورته العديمة المثال ثم يبادر إلى الصلاة عليه والتسليم امتثالا بأى صيغة وكيفية يختار فى ذلك ولو خمسمائة مرة ليستنير باطنه ويتهيأ لما يرد عليه من سر التهليل ثم يتعوذ أيضا ويتلو فاعلم أنه لاإله الا الله ثم يجيب أمر مولانا بالتهليل منخلعا من كل شريك وهوى وتغيير وتبديل مستحضرا بحسب الامكان ماانطوى عليه من يواقيت الايمان قائلا لااله إلاالله محمد رسول الله الى آخر دور سبحته ويعيد التعوذ والتلاوة فى كل دور منها وان اجتزا بالمرة الأولى فلا بأس فان قلت هل لاستعمال السبحة أصل من الشرع يستند اليه قلت قال الساحلى ثبت حديث عدها بالانامل فانهن مسؤلات فهذا أمر بالعد فان قلت إنما قال بالانامل ولم يقل بالسبحة فاعلم ان العد بالانامل انما يتيسر فى الأذكار القليلة من المائة فدون اما أهل الاوراد الكثيرة والاذكار المتصلة فلو

جس (قوله) أى يعظم ماعظم الله أى وهو لا إله إلا الله وتعظيمها باستعمال الأدب معها مما يأتى عن الساحلى (قوله) فيستغفر الخ أى لأن الاستغفار تطهير للعبد من الذنوب فهو بمنزلة غسل الثوب الوسخ والذكر بمنزلة الطيب ولاشك أن غسل الوسخ مقدم على التطييب أو تقول التخلية بالخاء المعجمة مقدمة على التحلية (قوله) ثم يبادر الخ أى لأن الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم مطلوبة عند كل أمرمهم فيفتتح بها ويختم بها ولأنه هو الواسطة العظمى فى كل خير وباب الله الأعظم لمن أراد الدخول إلى حضرة ربه (قوله) فان قلت الخ لما كان قوله إلى آخر دور سبحته يشعر باتخاذ السبحة وكان ذلك مما يسأل عنه هل له أصل أم لا أشار إلى ذلك بهذا السؤال والجواب وقوله قلت قال الساحلى الخ أول كلامه فى مسلك حذاق المحققين ما نصه ومما يتعلق بشروط الذكر عد الاذكار بالسبحة فان قلت كيف أعدها على الرحمن أم كيف أحصرها على الملك الديان فاعلم أن الأمر بالعد مشهور والخبر به عن النبى صلى الله عليه وسلم مأثور فقد قال عدها بالأنامل الخ وهذا الحديث رواه الحاكم بلفظ عليكم بالتسبيح والتهليل والتقديس ولاتغفلن فتنسين التوحيد واعقدن بالأنامل فانهن مسؤلات ومستنطقات وفى معنى هذا الحديث ماروا ه أصحاب السنن أن النبى ﷺ كان يعقد

عنوا بأصابعهم لداخلهم الغلط واستولى عليهم الشغل بالأصابع ﻫ وقد ألف السيوطى مؤلفا صغيراً سماه بالمنحة فى استعمال السبحة وذكر فيه أن عائشة كانت لها سبحة وكذا أبو هريرة رضى الله عنهما وفى رائية الساحلى فى الذكر :

ولا بد ياهذا من إعمال سبحة تنظمها وترا فحافظ على الوتر

وقال وإنما استحب أن تكون وترا الحديث إن الله وتر يحب الوتر وقال الشريف المقدسى حكمتها حفظ عدد الأوراد وتذكير صاحبها عند الفترة قال فلو جعلت للخيلاء والرياء حرمت ولو نظمت فى خيط من حرير لا للخيلاء فلا حرمة كما لابن الصلاح فى فتاويه وجزم به النووى فى شرح المهذب . ثم الجمع بين التهليل وإثبات الرسالة عين الكمال ولاسيما مع زيادة الصلاة خلافا لبعض المبتدعة فى

التسبيح بيمينه (قوله) قال أى الساحلى وظاهر كلامه أنه لم يرد حديث صحيح فى السبحة ولعله لم يعتبر مارواه الديلمى بسند ضعيف نعم المذكر السبحة ذكره م فى ك لضعفه والمقام مقام الاستدلال على مطلوبية السبحة ولذلك لم يذكره ش مع أنه ينقل من م (قوله) وذكر فيه أن عائشة رضى الله عنها الخ قد جرى عمل الناس شرقا وغربا على هذا ولكن يجب أن لا يقصد باتخاذه الرياء والسمعة والخيلاء كما يأتى لش (قوله) وقال الشريف الخ عدها من آداب الذكر قال ومن ذلك السبحة وهى لغير المتمكن مشروعة فى طريقهم حفظا لعدد أورادهم إلى قوله فى شرح المهذب وزاد فلو استصحبها متمكن لم يضره بل ربما كان ذلك متداولا فيما بينهم فمن ذلك ماصح عن الجنيد أنه سئل عن أخذه السبحة فقال طريق وصلنا بها إلى الله لا أفارقها ﻫ (قوله) فلا حرمة الخ قال الشيخ الرهونى فى فصل ستر العورة مانصه فائدة مما شاع لاسيما عند الرؤساء خرز السبحة فى خيط الحرير وحكمه الجواز ثم نقل عن ع ماذكره ش ثم قال تنبيه انظر ماعلة الجواز هل للتعظيم قياسا على تحلية المصحف كما قيس عليه تحلية الاجازة عند بعضهم أو لكون خيط الحرير يصبر ويطول فعلى الاول يجوز ماجرت به عادتهم من الفصل بين الأرباع بمجادل الحرير وعلى الثانى لايجوز وهذا الثانى هو الظاهر عندى لاسيما إذا لوى عليها قضبان الذهب والفضة وهذا فى حق الرجال وأما النساء فالظاهر جواز ذلك ﻫ بخ ومراده بالقضبان السلك الرقيق المعروف عندنا بالصقلى أى الخالص المستعمل من الذهب (قوله) ثم الجمع الخ قال سى ولما ابتهج قلب الذاكر بنور الحقيقة وكان الانتفاع بها موقوفا على الشريعة وذلك لايكون إلا بادمان ذكر صاحبها المبلغ لها سيدنا محمد ﷺ احتاج الذاكر لكلمة التوحيد أن يشفعها باثبات الرسالة ليحفظ توحيده ﻫ بخ قال ع قال صاحب كتاب عوارف المعارف ما كان من الفتح بسياسة الشرع وصدق الاتباع أنتج تنوير القلب والزهد فى الدنيا وحلاوة الذكر والمعاملة لله بالاخلاص ثم قال ومايفتح على من ليس تحت سياسة الشرع يصير سببا لمزيد بعده وغروره وازدرائه بالخلق ولا يزال به حتى يخلع ربقة الاسلام من

زعمه أن ضم إثبات الرسالة إلى التهليل يضعف التأثير فى القلب والنفع فانه جهل عظيم ولذا قال الساحلى فى رائيته :

وصل بين ذكر المصطفى وإلهه   وإياك أن تنسى نبيك فى الدهر
فما فاز من قد فارق البدر لمحة   وهل فاق إلا من تمسك بالبدر
تعلق بأذيال الذين تفرغوا   لخدمة هذا المصطفى كأبى بكر
فما فارق الصديق ذكر محمد   وإن كان فى الأفراد كالكوكب الدر
وما نال تصديقا بغير حبيبه   فدع قول بدعى تدنس بالوزر

وطريق الشاذلية رضى الله عنهم مبنية على الصلاة على النبى ﷺ وقد قال إمامهم الحسن صلاة واحدة عليه صلى الله عليه وسلم تفرج كل هم وشدة فى الدنيا والآخرة وفى شرح صغرى الصغرى لمؤلفها رأيت لبعض أئمة التصوف أن من فقد شيوخ التربية فليكثر من الصلاة على النبى ﷺ فانه يصل بها لمقصده وفى القواعد للشيخ زروق قال شيخنا أبو العباس الحضرمى وعليك بدوام الذكر وكثرة الصلاة على النبى ﷺ فهى سلم ومعراج وسلوك إلى الله إذا لم يلق الطالب شيخا مرشداً كما قاله بعض أهل الصدق مع الله

عنقه وينكر الاحكام والحلال والحرام ويظن أن المقصود من العبادات ذكر الله تعالى وترك متابعة الرسول ثم يندرج من ذلك إلى تلحد وتزندق نعوذ بالله من الضلال ﻫ ثم نقل ع عن السيوطى فى بعض تآليفه عن بعضهم أنه رأى النبى ﷺ فسأله عن الغزالى والفخر الرازى وابن سينا فأثنى على الغزالى خيراً كثيراً وقال فى الرازى إنه معاتب وفى ابن سينا انه رجل أراد أن يصل إلى الله تعالى من غير واسطتنا فانقطع عن الله تعالى ﻫ (قوله) خلافا لبعض الاغبياء الخ قال س وقد قال بعض من طبع الله على قلبه ممن يتعاطى التصوف وليس من أهله أن الاكثار من ذكر النبى ﷺ حجاب عن الله تعالى وقد سلك بعض الضالين مثل هذه العبارة فقالوا إذا أفردت التهليل عن اثبات الرسالة كان أبلغ وأسرع فى تأثير معنى التوحيد لان التهليل معنى واثبات الرسالة معنى آخر وإذا اختلفت المعانى على الباطن ضعف التأثير وبعدت الثمرة وانما يحتاج إلى وصل الذكر بها عند الدخول فى الاسلام ﻫ قال ع هذه البدعة هى الموجودة اليوم فى الطائفة المنسوبة إلى الاندلوسى فانهم ينكرون أموراً منها ـ الصلاة على النبى ﷺ وقراءة الفاتحة والدعاء عقب الصلوات وقد رد على من ينتحل ذلك ابن أبى جمرة فى شرح البخارى حيث تكلم على ترجمة باب استقبال الامام الناس إذا سلم وثبوت ذلك من فعله ﷺ قال وتجد بعضهم إذا سلم قام بنفس السلام كانه ضرب بشىء وقد فاته بذلك أمران موافقة السنة واستغفار الملائكة له مادام فى مصلاه ثم انك إذا نظرت لتلك البدعة وجدتها تحوم حول الفلاسفة وانتهاج مذهبهم فى الاكتفاء بالعقل ورفض الشريعة ﻫ بخ (قوله) وأما الفوائد الخ هذا هو الفصل السابع عند س وبه ختم مع أدعية

وأما الفوائد الحاصلة لذاكر الكلمة المشرفة على الوجه الأكمل وهى مما يندرج فى قول الناظم تفز بالذخر فلذا تأكد تفصيلها هنا فهى قسمان أخلاق حميدة دينية وكرامات خوارق فمن الأولى الزهد وهو عدم الميل إلى فان وإن كانت اليد معمورة بحلال فيتصرف فيه بالاذن الشرعى تصرف الوكيل الخاص ينتظر العزل عنه فى كل نفس . أخرج الترمذى وابن ماجه عن أبى ذر مرفوعا الزهادة فى الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا إضاعة المال ولكن الزهادة فى الدنيا أن لا تكون بما فى يدك أوثق منك بما فى يد الله وأن تكون فى ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها أرغب منك فيها لو أنها أبقيت لك ومنها التوكل وهو ثقة القلب بالوكيل الحق ولا يضر التلبس بالأسباب ظاهراً إذا

قال ع وانظر كتاب الساحلى فى هذه الفوائد فانه ذكرها باجمعها وزادعليها وتمم كل واحدة بذكر ماينتفى عن النفس من العيوب بسبب تحصيلها وقد ذكر ذلك المصنف فى الزهد بقوله وذلك ينفى عن النفس التعلق بما لا بد من زواله ولوح إلى ذلك فى الغنى بقوله فلا يعترض على الاحكام بلو ولعل لعلمه بمن صدرت منه تعالى ولو سلك ذلك فى جميعها لكان أتم فائدة والله أعلم ه وهذه الفوائد الأولى التى ذكر سى ثمانية نظمها الشيخ م كما وجد بخطه ونقله جس بقوله .

زهد توكل غنى ثم حيا فقر وايثار فتوة تقا

فوائد حاصلة لمن ذكر كلمة التوحيد فاتبع الاثر

إلا أنه جعل مكان الشكر الذى عند ش التقى وش جعل مكان الغنى التسليم وليست محصورة فى عدد كما يأتى وهى من قبيل علم التصوف وقد أشار لها الناظم هناك بقوله ويتحلى بمقامات اليقين (قوله) الوكيل الخاص أى الذى ليس بمفوض له يتصرف كيف شاء بل انما يتصرف فيما أذن له الشرع فلا يسرف ولا يعرض شيئاً منه للضياع للنهى عن الاسراف واضاعة المال (قوله) الأسباب أى الظاهرة المعلومة التى لا بد منها لكل احد كالتناول باليد أو المظنونة الفائدة فى العادة كالحرف القريبة والتجارة غير الشاقة لا الاسباب الموهومة وارتكاب الاخطار فى التجارة مما هو توغل فى الاسباب فان ذلك قادح فى التوكل كما قرره الغزالى وغيره وفى الابريز عن الشيخ أن الاسباب كالكشاكل فى أيدى السعاة فانه قد جرت عادة الرب أن لا ينزل الرزق على العبد انزالا بأن يعطيه الرزق فى يده من غير سبب بل لا بد أن يمد له كشكولا من تلك الكشاكل فيضع له فيه مايليق به فيجب على العبد المتسبب أن ينزل سببه بهذه المنزلة فيكون نظره عند السبب إلى ربه فلا يعتمد على سببه بل على ربه وح فلا يتعاطى إلا أسبابا أذن له فيها ولا فرق بين أن يكثر من الأسباب او يقلل فان المعطى سبحانه قادر أن يعطيه فى سبب واحد مايعطيه لغيره فى أسباب فليتق الله وليجمل فى الطلب فهذه أسباب المتعلقين بالله تعالى وأما غيرهم فيقتلون أنفسهم ويعتمدون أن الرزق على حسب حيلهم فهؤلاء هم الذين يستحلون التدبير فى أمور الدنيا والتعب على طاعة الله

استوى فى القلب وجودها وعدمها ومنها الحياء بتعظيم الله والتزام امتثال أوامره ونواهيه وترك الشكوى إلى الخلق العجزة ومنها التسليم وترك الاعتراض على الأحكام الالهية بلو ولعل — للايمان بأن مايبرز تدبير حكيم خبير ومنها الفقر وهو نفض يد القلب من الدنيا حرصا وإكثاراً ومنها الايثار

تعالى لانقطاعهم عنه ه وفى الحكم لا بد من الأسباب وجودا والغيبة عنها شهودا فأثبتها من حيث أثبتها لحكمته ولاتستند إليها لعلمك باحديته قال ع نقلا عن القشيرى وأما التوكل على الله تعالى فى اصلاح أمور الآخرة فالواجب البدار وترك الكسل والذى يوصف بالتوانى فى العبادات والتباطى فى تلافى ماضيعه من الواجبات ثم يعتقد أنه متوكل على الله تعالى فهو معلول الحال بل يجب عليه أن يبذل جهده ثم بعد ذلك لايعتمد على طاعته بل يحسن الظن بربه ويخاف عاقبة أمره ه بخ (قوله) ومنها الحياء الخ هو بالمد وأما بالقصر فهو المطر قال الراغب فى كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة الحياء انقباض النفس عن القبائح وهو من خصائص الانسان وأول مايظهر من قوة الفهم فى الصبيان جعله الله فى الانسان ليرتدع عن القبائح فلا يكون كالبهيمة وهو مركب من جبن وعفة ولذلك لا يكون المستحى فاسقا ولا العكس لتنافى اجتماع الفسق والعفة وقلما يكون الشجاع مستحيا والعكس لتنافى الجبن والشجاعة ه بخ (وقوله) بتعظيم أى المصدر بتعظيم الله تعالى وذلك من استحضار جلاله تعالى فيغلب اجلاله وهيبته على قلبه ويحتمل ماجاء فى صهيب من أنه لولم يخف الله لم يعصه أى بسبب اجلاله لله تعالى وقوله العجزة بفتحات جمع عاجز أى المخلوقات العاجزة (قوله) ومنها التسليم الخ قال السيد الجرجانى فى تعريفاته هو الانقياد لأمر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلائم وقال أيضا التسليم استقبال القضاء بالرضى وقيل هو الثبوت عند نزول البلاء من تغيير فى الظاهر والباطن وتقدم أن سى جعل موضعه الغنى قال ومنها الغنى وهو غنى القلب بسلامته من فتن الاسباب فلا يعترض على الاحكام بلو ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه عز وجل ه قال ع وذلك بتصحيح الفقر إلى الله تعالى والتحقق به فان من تحقق بفقره إلى الله يمده بغناه قال فى الحكم تحقق بوصفك يمدك بوصفه ه وقوله فلايعترض الخ يعنى أن من سلم قلبه من فتن الاسباب لايعترض على أحكام الله تعالى وهذا هو التسليم الذى عند ش فهو لازم لغنى القلب فعبارة سى أتم فائدة وقوله بلو أى بالنسبة للماضى ولا بلعل بالنسبة للمستقبل بأن يقول لو فعلت كذا لكان كذا ويقول لعلى اذهب إلى فلان فيعطينى شيئاً (قوله) وهو نفض الخ مصدر مضاف إلى المفعول أى ينفض يد قلبه يعنى أنه يترك تعلق قلبه بالدنيا وقوله حرصا وإكثار تمييز نسبة محول عن المجرور وهو مفعول به معنى كقوله تعالى وفجرنا الأرض عيونا والاصل نفض يد القلب من حرص الدنيا وإكثارها فحول المضاف المجرور بمن وأقيم المضاف إليه مقامه وجىء بالمضاف تمييزا زاد سى لقطعه بأن حاجته ليست عند شىء منها وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحا وذما ه حكى أن رابعة

على نفسه بما لا يذمه الشرع ومنها الفتوة وهى أن لا يغضب على أحد وأن لا يجد عليه من إساءة أو ترك مكافأة إحسان لعلمه بأن الكل بمشيئة الله وخلقه فلا يرى لنفسه إحسانا فيطلب عليه جزاء ولا للخالق إساءة فيذمهم عليها نعم يذم ويعاقب من أمره الشرع بذمه وعقوبته امتثالا وقياماً بالعبادة والفتوة فوق المسالمة ومنها الشكر وهو افراد القلب بالثناء على الله ورؤية نعمه حتى فى المحن :

كم نعمـة لا تستقل بشكرها ۝ لله فى طى المصائب كامنـة

العلوية رضى الله عنها مرت بسفيان الثورى رضى الله عنه يعظ الناس ويذم الدنيا ويحذرهم منها فقالت له من أحب شيئاً أكثر من ذكره تريد أن الذى يناسب زهده هو السكوت عنها بالكلية مدحا وذما قلت الجواب عنه أنه رجل من كبار العلماء فى مقام التعليم والاقتداء به فى القول والفعل فلا يناسبه السكوت عنها وإنما يناسبها هى وقد مدح ﷺ الدنيا تارة وذمها أخرى باعتبارين مختلفين (قوله) بما لا يذمه الشرع الخ احترز به عما إذا أراد أن يتصدق مثلا بجميع ماله وكان يتسخط بعد ذلك فان هذا مذموم شرعا وكذا ما أشبهه وقال النووى الايثار بالقرب مكروه والايثار بحظوظ النفوس محمود وقال ابن المنير ينبغى فى الامور المستحقة إيثار أهل الفضل كما أثرت عائشة رضى الله عنها عمر بالدفن فى بيتها وكذا يؤثر صاحب المنزل من هو أفضل منه فى الامامة (قوله) ومنها الفتوة هى بضم الفاء والتاء قال الراغب هى اسم لما يختص به الفتى من الفضائل الانسانية لكن هى بالرجولية أشبه واستعارتها الصوفية للتصوف لكونها مشاركة له فى جميع أفعالها إلا فى الغرض فان غرض الفتيان استجلاب محمدة الاقران وغرض الصوفية استجلاب محمدة الرحمن بل مجرد مرضاته تعالى اهـ والمراد هنا ما عند الصوفية قال سى وهى التجافى عن مطالبة الخلق بالاحسان اليه ولو أحسن اليهم لعلمه بان إحسانه وإساءتهم اليه كل ذلك مخلوق لله تعالى فلم ير لنفسه إحسانا حتى يطلب عليه الجزاء ولم ير لهم إساءة حتى يذمهم عليها الا أن يكون الشرع هو الذى أمر بذمهم أو معاقبتهم فيفعل ح ما أمر به الشرع وهو إيضاح ما فسرها به ش ولا شك أن ما ذكره سى وتبعه ش من جملة ما يرضى الله تعالى فهو داخل فى كلام الراغب (قوله) فوق المسالمة أى فوق المرتبة المسماة بالمسالمة وتسمى أيضا بالتفويض وهى استسلام الامور كلها لله تعالى وإنما كانت فوقها لان المسالمة تجامع بقايا النفس فربما قامت عليه بخلاف الفتوة فان النفس انمحقت معها ففى الفتوة لا يلاحظ إحسانه للخلق ولا إساءتهم له والمسالمة لا يسأل الناس احسانا مع ملاحظة إحسانه اليهم ولا يؤاخذهم باذايتهم له مع ملاحظة أنه وقعت منهم الاساءة ولا شك أن المرتبة الأولى أعلى من الثانية واعلم أن التفويض الذى هو المسالمة فوق التوكل لأن المتوكل له مراد واختيار وهو يطلب مراده بالاعتماد على ربه والمفوض ليس له مراد قاله د ونحوه عند ع (قوله) الشكر الخ قال الراغب الشكر تصور المنعم عليه النعمة وإظهارها وهو مقلوب عن الشبر ويضاده الكفر وهو من

والفوائد الدينية أكثر من هذه ومن اجتهد فى أسبابها عرفها بالذوق والوجدان دون تقليد وأما الكرامات فمنها بركة الطعام بأن يكثر القليل ويكفى لليسير وهذا مشاهد لأولياء الله كثيراً ومنها تيسير ماتدعو الحاجة إليه من النقود وغيرها . كان بعض المشايخ فى أول أمره حراراً فتعذر عليه شغل الحرارة تعذراً شرعياً فكان إذا قضى ورده من الذكر رفع رأسه فيجد فى حجره درهما يشترى به قوت

كفرت الشىء غطيته ه بخ وقال السيد فى تعريفاته هو عبارة عن معروف يقابل النعمة سواء كان باللسان أو باليد أو بالقلب وقيل الثناء على المحسن بذكر إحسانه فالعبد يشكر الله تعالى بذكر إحسانه والله تعالى يشكر العبد بقبوله إحسانه الذى هو طاعته ه بخ والعبارات فيه كثيرة والمقصود واحد انظر رسالة القشيرى وقد تقدم لنا أول الكتاب الكلام على الشكر عند الصوفية وهو المناسب هنا (قوله) وهو إفراد القلب الخ بهذا عرفه سى وهو مناسب للمقام قال ع سئل سيدى عبدالقادر رضى الله عنه عن الشكر فقال الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخصوص ومشاهدة المنة وحفظ الحرمة على وجه معرفة العجز عن الشكر وينقسم إلى شكر باللسان وهو الاعتراف بالنعمة بنعوت الاستكانة وشكر بالأركان وهو الاتصاف بالخدمة والوقار وشكر بالقلب وهو الاعتكاف على بساط الشهود بادامة حفظ الحرمة ثم الترقى بعد هذه المشاهدة إلى الغيبة فى رؤية المنعم عن رؤية النعمة والشاكر الذى يشكر على المفقود والحامد الذى يشهد المنع عطاء والضر نفعا ثم يستوى عنده الوجهان وقال فى الاحياء قول من قال الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم هو نظر إلى فعل اللسان مع بعض أحوال القلب وقول من قال الثناء على المحسن بذكر إحسانه نظر إلى مجرد عمل اللسان وقول من قال هو الاعتكاف الخ جامع لأكثر معانى الشكر لايشذ منه الا عمل اللسان ه (قوله) ورؤية نعمة الخ أى فاذا ابتلاه الله بنقمة يرى فى طيها نعمة فالحمد حينئذ على هذه النعمة وأما المحن فغير مقصودة بالحمد لذاتها كما تقدم أول الكتاب عن شارح الحصن ويؤخذ هذا من كلام ابن عباس حيث فسر قوله تعالى وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة و باطنة قال كل مايتلذذ به البرايا نعمة ظاهرة وما شق عليهم من البلايا نعمة باطنة اه فجعل ذلك نعمة باطنة لاظاهرة ومنه البيت الذى عند ش (قوله) أكثر من هذه الخ هذا تصريح بما يفهم من قوله منها كذا ولم يذكر ش التقوى المتقدمة فى نظمه وهى الثامنة عند جس لأنها جامعة لهذه المعانى وغيرها فتلك الامور بعضها اشتملت عليه التقوى وسيقول ظم فى التصوف وحاصل التقوى اجتناب وامتثال البيت (قوله) فمنها بركة الطعام الخ هذه الكرامة مقتبسة من معجزاته صلى الله عليه وسلم وفى الهمزية :

والكرامات منهم معجزات   نالها من نوالك الأنبياء

(قوله) بعض المشائخ قال ع هو أبو على الحرار شيخ أبى القاسم المريد شيخ والد الساحلى (قوله) التاودى الخ قال د بضم الواو وكسر الدال نسبة لتاودة قرية بالمغرب من أعمال فاس ه لكن ليس عندنا

ذلك اليوم . واحتاج الشيخ أبو عبد الله التاودى كسوة لزوجته وأولاده وكان كثير الأولاد فاشترى شقة وأتى بها إلى خياط فأعطاه طرفها وأمسك الاخر تحته فجعل الخياط يجبذها ويفصل منها شيئاً فشيئاً حتى صنع عدة ثياب تشهد العدة انها لا تكون من شقة فطال ذلك على الخياط فقال ياسيدى هذه الشقة لا تتم أبدا فقال الشيخ خوف الفتنة قد تمت ورمى بباقيها من تحته وكان بعض المشايخ إذا دخل خلوته للصلاة أو الذكر يخلق الله على سجادته وتحتها دراهم جدا وكان له عيال فاذا فصل التقطوا تلك الدراهم فمنهم المقل والمكثر وداموا على ذلك حتى تحدثوا به وشاع الحديث فانقطع ذلك ومنها الكشف عن حقيقة مايريد استعماله من طعام أوغيره أحلال أم حرام أم متشابه ذكر ابن عباد عن أبى طالب المكى أن بعض الصوفية قال قدم علينا فقير فاشترينا من جار لنا لحماً مشويا ودعوناه له فى جمع من أصحابنا فلما أخذ لقمة فى فيه لفظها واعتزل وقال كلوا فقد عرض لى مانع قلنا لا نأكل إن لم تأكل قال أنتم أعلم ثم انصرف فقلنا لعل سبباً مكروها فدعونا الشواء فلم نزل به حتى اعترف أنه كان ميتة فمزقناه للكلاب فلقيت الرجل فسألته مامنعك قال منذ عشرين سنة ماشرهت نفسى لطعام حتى شرهت للجمل شرها ماعهدته منها فعلمت أن فيه علة ونظير هذا ما ذكر ابن غازى أن الشيخ خليلا مر بطباخ يبيع لحم ميتة فكاشفه وزجره وتاب على يده ووقع مثل ذلك لشيخه المنوفى قال الشيخ السنوسى ولا ينبغى للمؤمن

باعمال فاس قرية تسمى بهذا الاسم وقال بعض مشائخنا هو المدفون عندنا بباب أعجيسة قلت المدفون عندنا هو المشهور عند الناس بسيدى عبد الله التاودى والذى عند سى وتبعه ش أبو عبد الله فانظر فى ذلك (قوله) إلى خياط الخ قال ع نقلا عن الحاتمى وقيل إنه كان الخياط نفسه وكان المتعجب من ذلك صاحب الشقة فرماها له وقال قد تمت ﻫ (قوله) وكان بعض المشائخ الخ قال العارف الفاسى هو والد الساحلى وقد ذكر القضية فى كتابه المذكور بابسط مماهنا (قوله) ومنها الكشف الخ قال سى بامارات يجدها اما من باطنه أومن ظاهره أو من غير ذلك ﻫ زاد الساحلى فمنهم من يتحرك له عرق فى جسده ومنهم من يختنق فلا يسيغه ومنهم من يتقاياه ومنهم من يرى الطعام كأنه دم أو روث أو تقبض يده أو يسمع خطابا من نفسه ونحو ذلك ﻫ بخ وفى لطائف المنن أن الشيخ ياقوت دعى لطعام فرأى عليه ظلمة كالمكب فامتنع من أكله فلما دخل على شيخه أبى العباس المرسى فقال له مايساوى ورعك بسوء ظنك باخيك هلا قلت هذا طعام لم يردنى الله به يعنى ولا تسيء الظن به فأمره بالترقى من مقام إلى مقام أعلى منه (قوله) قال الشيخ سى الخ ولنختم هذا البحث بلفظه رضى الله عنه ونفعنا ببركاته تبركا به قال وكرامات هذا الباب كثيرة لا تحصى إلا أن المؤمن لا ينبغى له أن يقصدها بشيء من طاعته وإلا دخل عليه الشرك الخفى ومكر به والعياذ بالله تعالى إذهى من جملة مايجب أن يصفى منها قلبه عند ذكر كلمة التوحيد فليقطع التفاته إليها بالكلية وليكن قصده رضا مولاه الذى لا غنى له عنه وكشف الحجاب عن عينى قلبه

أن يقصد بشيء من طاعته الوصول إلى الكرامات وإلا دخل عليه الشرك الخفي ومكر به فهذا مما يجب أن يصفي منه قلبه عند ذكر كلمة التوحيد ولكن قصده رضا مولاه فصل في بيان الاسلام وقواعده والايمان والاحسان والدين أخذا من حديث الصحيحين عن أبي هريرة وعمر بن الخطاب ولفظ مسلم

حتى يتنزه في ذلك الجلال العديم المثال ويواجهه مولاه بعجائب وأسرار لا يمكن أن يعبر عنها المقال اللهم افتح لنا في ذلك وزدنا من فضلك دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين بجاه سيد الأولين والآخرين نبينا ومولانا محمد ﷺ وعلى اخوانه من النبيين والمرسلين وعلى جميع الملائكة المقربين ه قال ظم رحمه الله تعالى . فصل وطاعة الجوارح الجميع البيت قال جس مدار العقيدة على ثلاثة معارف(١) معرفة المرسل بالكسر بما يجب في حقه ومايستحيل ومايجوز ومعرفة المرسل بما يجب في حقه ومايستحيل وما يجوز وقد تقدم الكلام عليهما ومعرفة المرسل به وهو أقسام ثلاثة خبر عن الدنيا وانقراضها وهذا للاعتبار وخبر عن الآخرة ودوامها وهذا للايثار وخبر عن الحقائق وتحقيقها وهو لتحقيق الايمان ثم التصديق بالله تعالى وبرسوله وبما جاء به عن الله تعالى هو المسمى بالايمان والعمل بما جاء عن الله تعالى ورسوله هو المسمى بالاسلام واخلاص العبودية لله عزوجل هو المسمى بالاحسان ومجموع هذه الثلاثة هو الدين الذي كلف به العبد وقد تعرض ظم في هذا الفصل لبيان هذه الثلاثة وبدأ بالاسلام مع أن الايمان الاصل في جميع وظائف الدين ولا عبرة بالاعمال من غير تصديق لأنه الامر الظاهر فهو من عالم الشهادة وثنى بالايمان لأنه الامر الباطن وهو من عالم الغيب وثلث بالاحسان لانه متعلق بهما فكان من الترتيب الحسن البليغ الابتداء من وظائف الدين بالاقرب فالاقرب لطبع الانسان ليستأنس بما يرد عليه أولا وثانيا وثالثا فرتبة الاسلام بداية ومرتبة الايمان تكميل ومرتبه الاحسان نهاية وهكذا هي مرتبة في حديث مسلم وفي رواية البخاري تقديم الايمان لانه الاصل والاسلام يظهر مصداق الدعوى ه يعني أنه علامة على الايمان وثلث بالاحسان لما مر (قوله) عن أبي هريرة وعمر الخ قال المحشي هو من باب التوزيع فأبو هريرة يرجع للبخاري الذي هو أحد الصحيحين وعمر لمسلم ه لكن يأتي لش أن مسلما رواه عن أبي هريرة أيضاً وقرره المحشي هناك (قوله) ولفظ مسلم الخ أي في كتاب الايمان وهو الحديث الاول منه وانما اختاره لانه المناسب لترتيب ظم فالذي اختاره أولا هو ظم وتبعه ش وتقدم وجه مافعله كل واحد منهما لكن التقديم والتأخير في الحقيقة من الرواة لان القصة واحدة واختلاف الرواة في تأديتها كما قاله ابن حجر وغيره نعم مسلم بدأ صحيحه بكتاب الايمان قال الأبي لأنه رأى أن الايمان شرط في التكليف والاصل تقديم الشرط واختار سيدي عبد العزيز الدباغ صنيع البخاري ومافي حديثه لان الاسلام ثياب الايمان فالايمان سابق فقال له ابن مبارك الاسلام سابق بدليل قوله تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم) فقال له الشيخ نحن نتكلم على الاسلام الحقيقي المذكور

(١) كذا بالأصل والصواب حذف التاء لأجل الاضافة

عن عمر بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب

فى حديث جبريل وفيه وقع اختلاف الشيخين أما اسلام من أسلم بلسانه وبظاهره فقط فهو خواء على خواء لاشيء فى يد صاحبه ﻫ بخ واعلم أن الكلام على هذا الحديث الشريف طويل شهير لأنه فى الصحيحين وغيرهما وذكره النووى فى الأربعين وهو الحديث الثانى عنده وتكلم عليه الشراح ونحن نقتصر على مالا بد منه من بيان ألفاظه (قوله) بينما نحن الخ قال الأبى بين وبينما ظرفان يضافان إلى الجمل الفعلية والاسمية وخفض المفرد بهما قليل وهما فى الأصل بين التى هى ظرف مكان أشبعت الحركة فصارت بينا وزيدت عليها الميم فصارت بينما ولما فيهما من الشرط يفتقران الى جواب يتم به المعنى والأكثر فى جوابهما عند الاصمعى أن يصحبه إذ أو إذا الفجائيتان والافصح عند غيره أن يتجرد عنهما فمعنى الحديث وقت جلوسنا عند رسول الله ﷺ فاجأنا الرجل ﻫ ونحن هنا للمتكلم ومعه غيره وفى رواية زيادة جلوس وهو خبر نحن وسقطت فى حديث مسلم الذى عند ش فيكون الظرف وهو عند خبر نحن وجملة المبتدا والخبر لامحل لها بناء على أنما أو الألف كافة لبين وفى محل جر بالاضافة بناء على أن ما زائدة والالف فى بينا للاشباع وبين مضاف الى الجملة أو الى زمن محذوف مضاف الى الجملة أى بين أوقات نحن جلوس كما فى المغنى وعند ظرف مكان (قوله) ذات الخ تأنيث ذو بمعنى صاحب أى بينما نحن عنده فى ساعة ذات مرة من يوم قاله ابن حجر الهيثمى فى شرح الاربعين وقال الابى ذات صلة للتوكيد ترفع احتمال أن يراد باليوم مطلق الزمان فهى مع اليوم بمنزلة رأيت عين زيد وهو ظرف والعامل فيه معنى الاستقرار الذى فى الخبر ﻫ وقوله إذ ظرف زمان أى بينما نحن فى أوقات كوننا عنده فاجأنا طلوع رجل فاذ ظرف للمفاجأة وقع جواباً لبينما لتضمنها معنى الشرط وهى العامل فى بينما حذراً من بقائها بلا عامل ظاهراً لأضافتها لما بعدها والمضاف اليه لايعمل فيما قبله ويؤخذ من كلام الراوى أنهم تعجبوا من صورة إتيانه الموهمة أنه جنى أو ملك لأنه لو كان بشرا فاما من المدنية أو من غيرها الاول منتف اذلم يعرفه أحد والثانى كذلك لانه ليس عليه أثر سفر (قوله) رجل أى ملك فى صورة رجل لان الملائكة والجن يتشكلون فى صور تحكم عليهم الصورة فلو قتلت مات المتشكل بها بخلاف الولى فلا تحكم عليه الصورة التى يتشكل بها كذا فى الشبرخيتى على الاربعين نقلا عن ابن العربى قال الشرنوبى والمشهور أن الملائكة لا تحكم عليهم الصورة أيضاً ثم قال الشبرخيتى وبما تقرر من أن الملك يتصور فى أى صورة شاء يندفع تردد إمام الحرمين فى تمثيل الملك هل معناه ان الله تعالى أفنى الزائد وأزاله عنه ثم أعاده اليه وبه جزم ابن عبد السلام وقول ابن جنى الظاهر أن الزائد لايزول ولا يفنى بل يخفى عن الرائى وقول البلقينى بالقبض والبسط فيجوز أن يكون أتى بشكله الأصلى إلا أنه انضم فصار على قدر هيئة الرجل وإذا ترك عاد إلى هيئته كالقطن إذا جمع بعد ان كان منتفشا (قوله)

شديد سواد الشعر لايرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبى صلى الله عليه وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يامحمد أخبرنى عن الاسلام فقال رسول الله

شديد بياض من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها وفيه مطابقة بين بياض وسواد وفى رواية النيسابورى عن أبى هريرة وأبى ذر أحسن الناس وجها وأطيبهم ريحا كان ثيابه لا يمسها دنس وفيه ندب تنظيف الثياب وتحسين الهيئة وتطييب الرائحة عند دخول المسجد والدخول على العلماء ونحوهم ويندب ذلك للعلماء والمتعلمين واستحب عمر رضى الله عنه بياض الثياب للقارىء واستحب بعضهم لدخول المسجد وفى اجتماع الناس ماعدا العيدين إذا كان عنده أرفع منه لأنه يوم زينة واظهار نعمة (قوله) لا يرى بضم التحتية وبالنون المفتوحة والأول أشهر وأظهر وقوله ولا يعرفه الخ قال ابن حجر ولا ينافى انه كان يأتى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورة دحية الكلبى لان ذلك كان غالباً وأيضا زاد فى العناية عليهم إذ هيئته هيئة حاضر ساكن معهم وسؤاله سؤال أعرابى جاهل لا المام له بالمدينة وهذا صريح فى أنهم رأوه وأما ماوقع عند أحمد عن غير عمر ونسمع رجع النبي صلى الله عليه وسلم ولا نرى الذى يكلمه ولا نسمع كلامه فيرده حديث عمر هذا الأصح منه (قوله) حتى جلس الخ أى استأذن فى الدنو حتى جلس كما يأتى فى رواية النسائى قال المدابغى فى حاشيته على ابن حجر حتى هنا ابتدائية أى فجلس الخ على حد حتى عفوا وقالوا لما نص عليه ابن هشام ان حتى إذا دخلت على الجملة الماضوية تكون ابتدائية ولا يصح أن تكون عاطفة ولا جارة ولكنها لاتخلوا عن معنى الغاية كما ذكره السيوطى وعبارة الشبرخيتى قال الطيبى حتى جلس متعلق بمحذوف يدل عليه طلع أى استأذن ودنا حتى جلس ه وبه يندفع ماقيل انه ليس فى الكلام ماهذا غاية له ه والحاصل أن فى حتى الداخلة على الماضوية قولين الجمهور أنها ابتدائية وقال ابن مالك انها جارة ه قوله الى النبي ﷺ الخ لم يقل بين يدى لان عليه علامة الشيخ إذ لم يأت متعلما بل معلما قيل إنه جلس على ركبتيه ماثلا الى النبي ﷺ بين يديه وأخذ منه أن تكون جلسة المتعلم كذلك لأنها أقرب الى التواضع واسناد الركبتين الى الركبتين أبلغ فى الاستماع والزم فى الجواب لأن جلوس السائل كذلك يدل على حرصه واذا علم ذلك المسؤل الزم نفسه الجواب (قوله) كفه الخ فى رواية كفيه والضمير فيه للرجل وفى فخذيه يحتمل أن يكون للرجل أيضا وهو أقرب للتوقير وأن يكون للنبى ﷺ وهو الاشبه وجاء مصرحا به عند النسائى كما يأتى فيتعين المصير اليه (قوله) وقال يامحمد الخ انما ناداه باسمه لمزيد التعمية عليهم وانه أعرابى وان ذلك قبل التحريم بندائه باسمه أو التحريم خاص بغير الملائكة وظاهر هذه الرواية أنه لم يسلم ويأتى فى رواية النسائى أنه سلم من طرف السماط ففى رواية الصحيحين اختصار وقوله أخبرنى عن الاسلام أى عن حقيقته والمراد الاسلام الكامل ، وهو الذى سماه ظم بالرفيع واقتصر فى الحديث

صلى الله عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لاإله إلا الله وأن محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت قالفعجبنا له يسأله ويصدقه قال فاخبرنى عن الايمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر

على الامور الخمسة لانها أهم لكونها بمنزلة الاركان له وفى رواية الترمذى تقديم الايمان كما فى رواية الصحيحين عن أبى هريرة وهى أولى كما مر (قوله) أن تشهد الخ ان مصدرية وتشهد منصوب بها وباقى الافعال الآتية معطوف عليها والشهادةالاخبارعن أمر متيقن أى تعلم وتحقق وان الثانيةمخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشان محذوف أى انه الشأن والخبر الجملة بعدها قال فى الالفية وان تخفف أن فاسمها استكن البيت . وتقدم ما يتعلق بتركيبالكلمةالمشرفة والخلاف فى خبر لا هل يقدرأم لا وعلى الاول هل يقدر من مادة الوجود أو من مادة الامكان وان الذى اختاره اليوسى أنه يختلف بحسب تفسير الاله (قوله) وتقيم الصلاة قال الابى جاء على عرف القرآن فى التعبير عنها بالاقامة دوناخواتها لما اختصت بهمن كثرة ما تتوقف عليهمن الشروط وغيرها واقامتها ادامة فعلها مستوفاة لما تتوقف عليه وأصلها صلوة بوزن فعلة تحركت الواو وانفتح ما قبلهافقلبت الفا فلامها واو ولذا جمعت على صلوات واختار بعضهم أنها مأخوذة من الصلى بوزن الفتى وهو عرق متصل بالظهر يفترق عند عجب الذنب ويمتد منه عرقان فى كل ورك عرق يقال لهماالصلوان فاذا ركع المصلى انحنى صلاه وتحرك وقيل من قولهم صليت العود على النار اذا قومته لان الصلاة تحمل الانسان على الاستقامة قال تعالى : ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقيل من الصلة لانها صلة بين العبد وربه أى تدنيه من رحمته وهى لغة الدعاء وشرعا قال ابن عرفة قربة فعلية ذات احرام وسلام أو سجودفقط (قوله) وتؤتى الزكاة أى تعطيها لمستحقها وهى لغة السخاء وشرعا اسم للمخرج من المال على وجه مخصوص وقال ابن عرفة هى اسم جزء من المال شرط وجوبه بلوغ المال نصابا ومصدر اخراج جزء من المال الخ (قوله) وتصوم رمضان أى تمسك فيه عن شهوتى البطن والفرج بنية التقرب الى الله تعالى من طلوع الفجر الى الغروب وسمى رمضان لاشتداد حر الرمضاء فيه حين وضع له هذا الاسم ويؤخذ من الحديث أنه لا يكره ذكره بدون شهر وصححه النووى فى شرح مسلم والمهذب وقال(١) فى المجموع إن القول بالكراهة خلاف الصواب (قوله) وتحج البيت أى تقصده لاجل النسك والبيت اسم جنس غلب على الكعبة والاستطاعة إمكان الوصول بلا مشقة عظمت والسبيل الطريق كلاهمايذكر ويؤنث وقيده بالاستطاعة دون ما قبله مع أنها شرط فيها لوجود عظم المشقة فيه دونهما (قوله) فعجبنا له أى منه وقائل ذلك عمر ووجه التعجب أن التصديق يقتضى العلم والسؤال يقتضى عدمه والتعجب قبل علمهم أنه ملك فهو عالم فى صورة متعلم (قوله) أن تومن الخ أن وصلتها فى تأويل مصدر خبر

---

(١) شرح المهذب هو المجموع فما اقتضاه العطف من المغايرة بينهما غير صواب

خيره وشره قال صدقت قال فاخبرني عن الاحسان قال أن تعبدا لله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه

مبتدا محذوف أى الايمان هو أن تومن أى تصدق فالمراد من المحدود الايمان الشرعى الذى هو التصديق الخاص بهذه الاشياء ومن الحد الايمان اللغوى فلم يتحد المعرف والتعريف ويأتى بسط هذه الاشياء عند قول ظم الايمان جزم البيتين وقوله بالله أى بأنه واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله موصوف بصفات الكمال منزه عن صفات النقصان وقوله بملائكته أى تصدق بوجودهم وأنهم عباد مكرمون كما يأتى وقدمهم نظراً للترتيب لأن الله تعالى أرسل الملك بالكتب الى الرسل وهم أجسام نورانية لا تتزاحم كالسراج يملأ البيت نور رامع أنه يسع ألف سراج وبه يتضح حديث ان لله ملكا يملأ نصف الكون وملكا يملأ ثلثيه وملكا يملأ الكون كله وقوله وكتبه أى التصديق بانها كلام الله تعالى وقوله ورسله أى بما جاءوا به من عند الله تعالى مؤيدين بالمعجزة وقوله واليوم الآخر أى تصدق بوجوده وبجميع ما اشتمل عليه وأعاد العامل فى قوله وتؤمن بالقدر اهتماما بشأنه ثم أبدل منه الخير والشر أى الطاعة والمعصية أى أن الله تعالى قدر الخير والشر فى الأزل وان ذلك سيقع فى أوقات معلومات وباقى بسط هذا كله عند ش (قوله) عن الاحسان الخ أل للعهد الذهنى والمراد به الاخلاص لأنه فسره بما معناه ذلك قال الأبى وقيل معناه إجادة العمل من أحسن فى كذا إذا أجاد فيه وهو بهذا التفسير أخص من الأول ثم هو سؤال عن الحقيقة ليعلمها الحاضرون كالذى قبله وتفسيرها فى الحديث بما ذكر هو من تفسير الشىء بسببه توسعا لان من عمل عملا وعلم أن عليه رقيبا لا يدع شيئا من أوجه الاجادة الا جاء به وهو من جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم لانه شمل مقام المشاهدة ومقام المراقبة قال سى فى تكملته قوله هو من تفسير الشىء الخ ينافى أنه سؤال عن الحقيقة ويجاب بأن جوابه صلى الله عليه وسلم جاء على طريق الاسلوب الحكيم فأجاب السائل بغير ما اقتضاه سؤاله من بيان الحقيقة تنبيها على أن حقيقة الاحسان من باب المشكك ومراتبه واضحة لكن الشان بيان ما يحمل على الاتصاف بأعلاها وأدناها ه (قوله) أن تعبد الله الخ إشارة إلى حال المشاهدة وقوله فان لم تكن الخ إشارة إلى حال المراقبة قال الأبى ويتضح ذلك بأن تعرف أن للعبد فى عبادته ثلاث مقامات الأولى أن يفعلها على الوجه الذى يسقط معه التكليف أى مستوفاة للشروط والاركان الثانى أن يفعلها كذلك وقد استغرق فى المكاشفة حتى كأنه يرى الله تعالى وهذا مقامه صلى الله عليه وسلم كما قال وجعلت قرة عينى فى الصلاة الثالث أن يفعلها كذلك وقد غلب عليه أن الله تعالى يشاهده وهذا مقام المراقبة فقوله فان لم تكن تراه نزول عن مقام المكاشفة إلى مقام المراقبة أى ان لم تعبده وأنت من أهل الرؤية المعنوية فاعبده وأنت بحيث إنه يراك وكل من المقامات الثلاث إحسان والأول هو الشرط فى صحة العبادة والاخيران من صفة الخواص ه حكى عن بعض شيوخ الطريقة وهو محمد بن سكران أنه ذكر هذا الحديث فقال اعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه ووقف ولم يزد

يراك قال فاخبرنى عن الساعة قال ما المسؤول عنها باعلم من السائل قال فاخبرنى عن أماراتها قال أن تلد

شيئا وهى إشارة صوفية أى فانك إن أفنيت نفسك ولم ترها شيئاً شاهدت ربك لانها حجاب فاذا ألقيت الحجاب شاهدت الجناب حكى عن بعضهم أنه قال رأيت رب العزة فى المنام فقلت يارب كيف الطريق اليك قال خل نفسك وتعال ﻫ قال ابن حجر الهيتمى والمعنى وإن صح إلا أن لفظ الحديث لا ينطبق عليه فتنزيله عليه جهل من قائله بقواعد العربية ﻫ قلت ماذكره الشيخ إنما أخذه بطريق الاشارة على عادة الصوفية ولم يدع أنه مأخوذ من المنطوق حتى يحتاج إلى تطبيقه على القواعد وكثيراً ما يعترض أبو حيان على الصوفية بنحو هذا على أن ماهنا لا يبعد تطبيقه على القواعد لأن مراد ابن حجر ماقاله الصلاح الصفدى أنه لو كان المراد مازعمه هذا الشيخ لكان قوله تراه محذوف الالف لانه يصير مجزوما لكونه جواب الشرط ﻫ قال الدمامينى إنما تصح هذه الدعوى التى عارض بها الصفدى لو كان الجواب فى هذه الصورة مما يجب جزمه وهو ممنوع فقد نص فى التسهيل على أن الشرط إذا كان منفيا بلم جاز رفع الجواب بكثرة ﻫ ولا فرق بين الماضى والمضارع وأما قول الألفية ورفعه بعد مضارع وهن فقال الأشمونى ليس على إطلاقه بل محله فى غير المنفى بلم انظر المدابغى (قوله) فاخبرنى عن الساعة أى وقت القيامة والساعة فى اللغة مقدار من الزمن غير معين وعن أهل الميقات جزء من أربعة وعشرين جزءا من أوقات الليل والنهار وعند أهل الشرع عبارة عن القيامة وهو المراد هنا سميت بذلك مع طول زمنها إما لوقوعها بغتة كما ورد أو لسرعة حسابها أو من تسمية الكل باسم البعض أو لانها كساعة عند الله تعالى وقيل غير ذلك قال الابى وليس السؤال عن وقت مجيئها ليعلم الحاضرون كالمسؤل عنه فى الأسئلة السابقة بل لينزجروا عن السؤال عنها لانهم أكثروا السؤال عنها كما قال تعالى (يسألونك عن الساعة) فلما أجيبوا بانه لا يعلمها الا الله تعالى كفوا لأن معنى ما المسؤل عنها باعلم من السائل لا علم لى ولا لك ولا لأحد ﻫ بخ ثم ان الله تعالى أعلمه بها وبغيرها مما يليق بمقامه انظر ماتقدم لنا فى صفة العلم عند تفسير ش لقوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب الآية (قوله) عن أماراتها أى علاماتها الصغرى السابقة فقال القرطبى أمارات الساعة قسمان معتادة كالمذكورات وكرفع العلم وظهور الجهل وكثرة الزنى وشرب الخمر وغير معتادة كالدجال ونزول عيسى عليه السلام وخروج يأجوج ومأجوج والدابة وطلوع الشمس من المغرب ﻫ الابى قال ابن رشد واتفقوا على أنه لابد من ظهور هذه الخمس واختلفوا فى خمسة أخرى خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب والدخان ونار تخرج من قعر عدن وزاد بعضهم فتح القسطنطينية وظهور المهدى ﻫ ويأتى لش بسط هذا عند قول ظم مع بعث قرب (قوله) ان تلد الأمة أى القن وال فيها للماهية لا للاستغراق لعدم اطراد ذلك فى كل أمة وقوله ربتها الرب المالك وانث ليشمل الذكر والأنثى وفى رواية ربها بالتذكير وفى أخرى بعلها وقد

الامة ربتها وان ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون فى البنيان قال ثم انطلق فلبث مليا ثم

اختلف فى معنى الحديث على أوجه فقال الأكثر هو كناية عن كثرة أولاد السرارى وأمهاتهم فتلد السرية بنتا أو ابنا من سيدها والولد بمنزلة أبيه فى السيادة عليها وقيل إنه كناية عن كون أولاد الأرقاء يلدن الملوك فتكون أم الملك من جملة رعيته وهو سيدها وسيد غيرها وقيل كناية عن كثرة بيع المستولدات لفساد الزمان حتى يشترى الولد امه وقيل إن أم الولد لما كان الولد سببا فى عتقها بموت أبيه أطلق عليه ذلك مجازا وقيل كناية عن كثرة العقوق فيعامل الولد أمه معاملة الأمة من الاهانة والسب وقيل إن المراد بالرب المربى فيكون حقيقة قال الحافظ ابن حجر وهذا أوجه الاوجه عندى لعمومه ومحصله إن الساعة يقرب قيامها عند انعكاس الأمور بحيث يصير المربى مربيا والعالم متعلما والسافل عاليا ويؤيده مابعده (قوله) وان ترى الخ أى ترى أهل البادية الذين كانت صفتهم هذه لتعيمهم والبسط عليهم فى آخر الزمان يتطاولون أى يتفاخرون فى البنيان والحفاة جمع حاف وهو من لانعل له والعراة جمع عار وهو من لاشىء عليه من الثياب الا اليسير الذى لايستر بدنه والعالة بفتح اللام المخففة أى الفقراء جمع عائل يقال عال الرجل يعيل عيلة افتقر ورعاء بكسر الراء جمع راع ويجمع أيضا على رعاة بالضم والشاء جمع شاة (قوله) يتطاولون أى يفتخرون بطول البناء وكثرته قال الشبرخيتى ومعناه أن أهل البادية وأشباههم تبسط لهم الدنيا ويصيرون كاهل الثروة فيملكون البلاد ويبنون القصور ويتباهون بها فهو اشارة الى أن الاسافل يصيرون ملوكا أو كالملوك وتولى الرياسة من لا يستحقها وتعاطى السياسة من لا يحسنها وفى الحديث يؤجر ابن آدم فى كل شىء الا مايضعه فى التراب وروى البيهقى فى شعب الايمان مرفوعا من بنا بناء أكثر مما يحتاج اليه كان عليه وبال وكان عمر بن عبد العزيز لايبنى بيتا ويقول سنة رسول الله ﷺ فانه لم يضع لبنة على لبنة ولا قصبة على قصبة ه بخ ويؤخذ من حديث البيهقى أن كراهية البناء وتطويله مقيد بما لاتدعو الضرورة اليه وعليه تحمل بقية الاحاديث المطلقة واقتصر فى الجواب على امارتين مع شمول السؤال لأكثر ومع أن لها أمارات أخر صغرى وكبرى كما مر والصغرى كثيرة تحذيرا للحاضرين وغيرهم عنهما لاقتضاء الحال ذلك (قوله) انطلق أى ذهب السائل وقوله فلبثت بضم تاء المتكلم وهو عمر اخبارا عن نفسه أى مكثت وفى رواية فلبث أى النبى ﷺ أى أمسك عن الكلام مليا بتشديد الياء أى كثيراً ومنه واهجرنى مليا أى زمنا طويلا فحذف الموصوف للعلم به وقال فى المصباح واهجرنى مليا قيل مدة وقيل زمانا واسعا والملوان الليل والنهار الواحد فى تقدير ملا مثل عصا والملأ المهموز أشراف الناس وفى رواية الترمذى وأبى داود أنه لبث ثلاثا أى ثلاث ليال وينافيه خبر أبى هريرة فادبر الرجل فقال النبى ﷺ ردوه فأخذوا ليردوه فلم يروا شيئا فقال هذا جبريل الخ وأجيب بأنه يحتمل أن عمر لم يحضر قوله هذا بل قام فى

قال ياعمر أتدرى من السائل قلت الله ورسوله أعلم قال فانه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم وفى رواية

طلب الرجل مع غيره أولشغل آخر ولم يرجع مع من رجع فاخبر النبى ﷺ الحاضرين فى الحال ولم يتفق اخبار عمر الا بعد ثلاث وبه يظهر وجه تخصيص عمر بالذكر فى قوله ثم قال ياعمر أتدرى الخ لانه حضر القصة ولم يحضر التعريف بالرجل (قوله) أعلم الخ لم يقل اعلما لأن من التفضيلية مقدرة أى أعلم من غيرهما واسم التفضيل لا يثنى ولا يجمع وقوله فانه جبريل قال المناوى والفاء جواب شرط أى فاذا فوضتم العلم الى الله تعالى ورسوله فانه جبريل على تأويل الاخبار أى تفويضكم سبب الاخبار بانه جبريل وقرينة الشرط قوله الله ورسوله أعلم هـ وفى رواية هذا جبريل وهو اسم أعجمى سريانى مركب من جبر وهو العبد وايل وهو الله تعالى أو الرحمن أو العزيز فمعناه عبد الله أو عبد الرحمن أو عبد العزيز قيل له سبعمائة جناح ومن ورائها جناحان أخضران لا ينشرهما الا فى ليلة القدر وله جناحان آخران لا ينشرهما الا عند هلاك القرى وورد أنه اقتلع مدائن قوم لوط على جناحيه ورفعها حتى سمع أهل السماء صياح الديكة ونباح الكلاب ثم قلبها وفى لفظه لغات أوصلها بعضهم إلى ثلاث عشر هـ شبرخيتى ﴿ تنبيه ﴾ احتج باتيان جبريل فى صورة رجل الحلولية والاتحادية على مذهبهم الباطل من جهة أنه روحانى وقد خلع صورته وظهر بمظهر البشرية وكذا كان يأتى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورة دحية الكلبى ولم يره فى صورته الا مرتين مرة فى الارض بالافق الأعلى أوائل البعثة عند فترة الوحى ومرة فى السماء عند سدرة المنتهى ليلة الاسراء قاله النجم الغيطى قال المناوى وتبع الحلولية والاتحادية غلاة الشيعة فذهبوا الى حلوله تعالى فى على وأولاده الثلاث وزعموا أنه لا يمتنع ظهور الروحانى فى صورة بعض الكاملين ورد بان الظهور غير الحلول وبان جبريل لم يحل فى الرجل بل كان يظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يردوا بالحلول معناه وأما جواب الهيتمى ومن تبعه بأن جبريل جسم نورانى فقبلت ذاته التشكل والله منزه عن الجسمية فغير ناهض لأن الكلام مع الخصم ليس فى التشكل وعدمه بل فى أنه تعالى هل يحل فى شيء فنقول إنه لا يحل فى غيره مطلقا لا بطريق حلول الشيء فى المكان ولا الصفة فى الموصوف أما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام وأما الثانى فلاستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب قال الشيبانى .

ولا حل فى شيء تعالى ولم يزل   غنياً حميداً دائم العز سرمدا

وكذا تنزه عن الحلول تنزه عن الاتحاد ويطلق الاتحاد على ثلاثة أقسام الاول أن يصير الشيء بعينه شيأ آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا فى الواجب تعالى وفى غيره لأن المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان بقى أحدهما وفنى الآخر فلا اتحاد أيضا الثانى أن ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا الثالث

له عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سلونى فهابوا أن يسالوه فجاء رجل فجلس عند ركبتيه الحديث وعند النسائى عن أبى هريرة وأبى ذر معا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلس بين ظهرانى أصحابه فيجيء الغريب فلا يدرى أهو هو حتى يسال فطلبنا لرسول الله صلى الله عليه

أن يصير الشيء شيئا آخر بلا استحالة فى جوهره أو عرضه كما يقال صار الماء هواء والكل محال فى حقه تعالى أما الأول فلما مر وأما الثانى فلأن أحدهما إذا لم يكن حالا فى الاخر امتنع أن يتفق منهما حقيقة واحدة وان كان أحدهما حالا فى الآخر فلا يخلو إما أن يكون الواجب حالا فى الآخر أو العكس والاول محال لاستغناء الواجب وكذا الثانى لأن الاحتياج ينافى الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان تحصل حقيقة واحدة اعتبارية وأما الثالث فلأن التغيير الجوهرى والعرضى فى حقه تعالى محال لعدم التبدل فى صفاته الحقيقية وبذلك ظهر أن ما زعمه الحلولية والاتحادية من قبيل التهافت واعلم أن هذا الحديث نص صريح فى أن جبريل ملك موجود يرى بالعيان فمن زعم أنه خيال موجود فى الاذهان فقط فقد كفر وخرج عن جميع الملل والنحل هـ نقله المدابغى وهو كلام نفيس مناسب لفن التوحيد وما ذكره فى الحلول والاتحاد لا يقول به الصوفية خلافا لمن نسب ذلك اليهم انظر ما تقدم لنا فى الغنى المطلق (قوله) يعلمكم دينكم أى قواعده وكلياته واستفيد منه أن الدين مجموع الثلاثة ويأتى لغلم والدين ذى الثلاث قال الشبراخيتى ولا ينافيه أن الاسلام وحده يسمى دينا قال تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا لانه كما يطلق على مجموع الثلاثة يطلق على الأول منها وحده واطلاقه على هذين المعنيين إما بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز أو التواطىء هـ بخ ويأتى بسطه ان شاء الله تعالى قال ابن المنير فى قوله يعلمكم الخ دليل على أن السؤال الحسن يسمى علما وتعليما لان جبريل لم يصدر منه سوى السؤال ومع ذلك سمى معلما وقد اشتهر حسن السؤال نصف العلم ويمكن أن يؤخذ من هذا الحديث لان الفائدة فيه مبنية على السؤال والجواب معا هـ (قوله) وفى رواية له أى لمسلم وذلك أنه ذكر لهذا الحديث طرقا ثلاثة الاولى عن عبدالله بن عمر عن أبيه وهى ما مر والاخيران عن أبى هريرة ولم يخرج البخارى عن عمر فيه شيأ وانما خرج عن أبى هريرة فمسلم شارك البخارى فى رواية هذا الحديث عن أبى هريرة وانفرد برواية عمر (قوله) سلونى الخ ذكره فى الطريق الثالثة قال القرطبى سبب هذا القول أنهم أكثروا السؤال واستشعر أن فيهم من يسأل تعنتا فغضب حتى احمر وجهه وقال سلونى سلونى فوالله لا تسألونى عن شيء الا أخبرتكم عنه مادمت فى مقامى هذا فدخل الناس من ذلك خوف وسيأتى الحديث بكماله وانزل الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء الآية فانكف الناس عن السؤال فارسل الله تعالى جبريل يسأل (قوله) بين ظهرانى أصحابه أى بين أصحابه هذا هو المراد من الحديث قال فى المصباح وهو نازل بين ظهرانيهم بفتح النون قال

وسلم أن نجعل له مجلسا يعرفه الغريب إذا أتى فبنينا له دكانا من طين يجلس عليه وإنا لجلوس عنده إذ أقبل رجل أحسن الناس وجها وأطيب الناس ريحا كان ثيابه لا يمسها دنس حتى سلم من طرف السماط قال السلام عليكم يا محمد فرد عليه صلى الله عليه وسلم السلام فقال أأدنو يا محمد فقال ادنه فما زال يقول أدنو مرارا ويقول ادنه حتى وضع يده على ركبتى النبى صلى الله عليه وسلم الحديث وللبخارى ومسلم فى حديث أبى هريرة زيادة ولقائه فى الايمان ولمسلم فى رواية عند ذكر أشراط الساعة أن تلد الأمة بعلها وله فى رواية أبى هريرة واذا رأيت الحفاة العراة الصم البكم ملوك الارض فذلك من أشراطها وله فى أخرى واذا كانت الحفاة العراة رؤوس الناس فذلك من أشراطها ولهما بعد تلك الاشراط فى خمس

ابن فارس ولا تكسر وقال جماعة الالف والنون زائدتان للتوكيد وبين ظهريهم وبين أظهرهم كلها بمعنى بينهم وفائدة ادخاله فى الكلام أن اقامته بينهم على سبيل الاستظهار بهم والاستناد اليهم وكان المعنى أن ظهرا منهم قدامه وظهرا وراءه فكأنه مكنوف من جانبيه هذا أصله ثم كثر حتى استعمل فى الاقامة بين القوم وان كان غير مكنوف بينهم (قوله) أأدنو الهمزة الاولى للاستفهام ويؤخذ منه استحباب طلب الدنو من العلماء وقوله ادنه أمر من الدنو والهاء للسكت (قوله) على ركبتى الخ هذه الرواية تفسر الرواية الأخرى ووضع يديه على فخذيه قوله زيادة ولقائه الخ لفظ البخارى أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث ولفظ مسلم أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسله وتؤمن بالبعث الاخير قال النووى واللقاء الموت والبعث الاخير القيام للحساب (قوله) أشراط الخ جمع شرط بفتح الشين والراء قال فى المصباح والشرط بفتحتين العلامة والجمع أشراط مثل سبب وأسباب ومنه أشراط الساعة وتقدم معنى البعل (قوله) الصم البكم الخ قال القاضى عياض أى اذا صار الجهلة ملوكا وقيل المعنى اذا صار الملوك صما بكما عن الخير لشغلهم بالدنيا وما ذكرنا أولا أولى إذ ليس فى الحديث ما يدل على أن هذه صفتهم وهم ملوك وإنما يعنى اذا صار ملكا من هذه صفته قال الابى فشرط الساعة على الاول أن يملك من فقد فيه شرط الامامة وعلى الثانى فساد حال من ملك وجعلوا صما بكما لأنهم لم ينتفعوا بتلك الجوارح فكأنها لم تخلق لهم (قوله) فى خمس الخ أى هى فى عدد خمس لا يعلمهن إلا الله وهى المذكورة فى الاية قال ابن العربى فليس لأحد أن يدعى علم إحديها فمن قال ينزل المطر غدا أو أكسب كذا كفر وان استند فى نزول المطر إلى أمارة لأن الله تعالى لم يجعل لواحدة منهن أمارة الا الساعة وكذا ان ادعى علم ما فى الرحم الا أن يستند الى تجربة كقول الطبيب إن كان الثقل فى الجانب الأيمن أو كانت حلمة ثديه هى السوداء فالولد ذكر وإن كان أحد الامرين فى الايسر فالولد أنثى قال وليس قوله تكسف الشمس غدا من ذلك لأن الكسوف يعرف بالحساب لكن قال علماؤنا يؤدب لتشكيك العوام ﻫ وقوله وإن استند فى نزول المطر الخ لعل مراده الامارة الخفية التى لا يعرفها الا أهل التنجيم مثلا وأما الظاهرة كطلوع

لا يعلمهن إلا الله ثم تلا ان الله عنده علم الساعة الآية ثم أدبر الرجل فقال ردوه فلم يروا شيئا فقال هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم وفى رواية لمسلم أراد أن تعلموا اذا لم تسألوا وفى البخارى قال أبو عبد الله جعل ذلك كله دينا قال العلماء علوم الشريعة كلها راجعة إلى هذا الحديث ومتشعبة منه فهو حقيق أن يسمى أم السنة كما سميت الفاتحة أم القرآن لتضمنها جل معانيه ثم اعلم أن الاسلام لغة الانقياد والاستسلام وشرعاً اسم للنطق بالشهادتين أو ما يقوم مقامه كما يفيده كلام عياض ويطلق شرعاً بمعنى الفرد الكامل

السحاب الثقيل من موضع الشتاء فلا بأس بالاستدلال به على نزول المطر كما يدل عليه حديث الموطأ اذا نشأت بحرية الخ(١) أو يقال إن ذلك داخل عنده فى التجربة قال الابى ولابن رشد فى جامع المقدمات إختلف فى المنجم يقضى بتنجيمه فيدعى شيئا من المغيبات فقيل يقتل دون استتابة وقيل يستتاب كالمرتد فان تاب والا قتل ولمالك فى كتاب السلطان يزجر عن اعتقاد ذلك ويؤدب حتى يتوب وليس هذا باختلاف بل لاختلاف حال المنجم فان اعتقد تأثير الكواكب فى ذلك وتستر بقول ذلك قتل دون استتابة لانه زنديق وان كان يظهر ذلك وينتصر له استتيب كالمرتد وان كان لا يعتقد التأثير وانما يرى القرانات والطوالع أدلة عادية فى ذلك يزجر ويؤدب كما قال مالك لأنه أتى ببدعة تسقط شهادته ولا يحمل تصديقه لقوله تعالى قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله وقوله إن الله عنده علم الساعة الاية وينبغى أن يعتقد فيما يصيبون فيه أنه بمقتضى التجربة لأن الله تعالى استأثر بعلم ذلك قال القرطبى الذى استأثر الله به هو علم الغيب وأما ظنه فليس فى الشرع ما يدل على منعه فيجوز أن يظن المنجم وخاط الرمل ظنا يظهر صدقه فى المستقبل اذا استند فى ذلك الى طريق عادى قال الابى تأمله فانه مخالف لجميع ما تقدم ولا يبعد لان حقيقة الغيب مالم ينصب عليه دليل وهذه مستند فليس من الغيب هـ وتقدم لنا فى صفة العلم أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يعلم هذه الخمس وكذا أهل التصرف من أمته لأنهم لا يمكنهم التصرف الا بعلمها (قوله) أى تعلموا قال النووى رويناه بفتح التاء والعين أى تتعلموا وباسكان العين (قوله) قال العلماء الخ قال عياض فى الاكمال اشتمل الحديث على جميع وظائف العبادة الظاهرة والباطنة حتى إن علوم الشريعة كلها ترجع اليه هـ بخ وقال الهيتمى فى شرح الاربعين وهو حديث متفق على عظم موقعه وكثرة أحكامه لاشتماله على جميع وظائف العبادة الظاهرة والباطنة من العقائد وأعمال الجوارح والاخلاص والتحفظ من آفات الاعمال فهو جامع لطاعة الجوارح والقلب حقيق بان يسمى أم السنة كما سميت الفاتحة أم القرآن ومن ثم قيل لو لم يكن فى هذه الاربعين بل فى السنة كلها غيره لكان كافيا وافيا لأحكام الشريعة لاشتماله على جملتها مطابقة وعلى تفصيلها تضمناً فهو جامع لها علما ومعرفة وآدابا ومرجعه من القرآن والسنة كل آية أو حديث تضمن ذكر الاسلام والايمان والاخلاص أو المراقبة أو نحو ذلك هـ قوله ثم اعلم أن الاسلام الخ حاصله أن الاسلام لغة مطلق الانقياد

---

(١) هذا أحد البلاغات التى قال ابن عبد البر لم يجدها مسندة بوجه

فيكون لسما لطاعة جميع الجوارح قولا وفعلا ظاهراً وباطناً وبهذا فسر الناظم حيث قال : (وطاعة الجوارح) . أى الكواسب جمع جارحة وهى اللسان والعينان والاذنان واليدان والرجلان والبطن والفرج

والاذعان ومنه قوله تعالى : قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأما شرعا فهو الانقياد الى الأعمال الواجبة الظاهرة كما يؤخذ من الحديث المتقدم فان كان الانقياد بجميع الجوارح فهو الاسلام الكامل وان كان ببعضها دون بعض فهو غير كامل أو ليس باسلام أصلا وقال ش فى تأليف له فى الرد على الطائفة الوهابية فتحصل من استعمالات الشرع أن لكل من الاسلام والايمان إطلاقات ثلاثة فيطلق الاسلام على النطق بالشهادتين أو مايقوم مقامه كاشارة من الاخرس وهذا حقيقة الاسلام لا يتحقق بدونه ويطلق على جميع الطاعات من الاقوال والافعال الظاهرة والباطنة دون العقائد فانها ليس من الأفعال وعليه حديث ابن أبى شيبة الاسلام علانية والايمان فى القلب وفى قوله علانية تغليب للاعمال الظاهرة على الباطنة وهذا الاطلاق مجاز من اطلاق اسم الشىء على الفرد الكامل وهو الذى فسر به حديث جبريل الا أنه ﷺ اقتصر من خصال الاسلام على الخمس لأهميتها وهو الذى فى حديث بنى الاسلام على خمس لأنه جملة جميع الخصال أى الطاعات القولية والفعلية ظاهراً وباطنا إلا أنها مبنية على الخمس لكونها الاساس والعمدة كأنه جعل الاسلام حصناً أو قبة هذه أركانها والباقى تابع لها وبقدر مانقص من الخصال ينقص كمال الاسلام ولا ينتفى إلا بعدم النطق بالشهادتين أو مايقوم مقامهما ويطلق أيضاً على معنى الدين فيعم الايمان والاسلام بالمعنيين السابقين والاحسان وهو أيضاً فى هذا المعنى حقيقة شرعية وعليه إن الدين عند الله الاسلام ورضيت لكم الاسلام دينا وبهذا الاعتبار ورد أفضل الاسلام الايمان إذ لا تعتبر عمل الجوارح إلا مع الايمان وقد يوجد الايمان المعتد به بدون شىء منها كمن صدق بقلبه فاخترم قبل اتساع التلفظ أو لم يكن قادراً عليه وإنما يضر الامتناع منه اختياراً لأنه من أمارات التكذيب فلا يتحقق مع التصديق الذى هو الايمان اهـ فتحصل من كلامه أن الاسلام فى الشرع له اطلاقان حقيقيان واطلاق مجازى وبه يعلم مافى قول المحشى رحمه الله تعالى ان اطلاقه على المعانى الثلاثة بالاشتراك وكلام ش هنا كالصريح فى أن الاطلاق الثانى عنده مجاز ويأتى للمحشى بنفسه فى الكلام على الايمان (قوله) ظاهرا وباطنا الخ يرجع للقول والفعل مثال القول الظاهر أن يقول بلسانه لا إله إلا الله مثلا ومثال القول الباطن أن يقولها بقلبه ومثال الفعل الظاهر أن يتحرك مثلا ومثال الفعل الباطن أن يقصد بقلبه الحركة ويعزم عليها وهذه الطاعة بجميع الجوارح هى المعبر عنها بالتقوى ويدخل فيها اجتناب مانهى عنه لأن من عصى الله بجارحة لم يطعه بها فلم يحصل على الطاعة بجميع جوارحه (قوله) الكواسب أى التى يكتسب بها الانسان الخير والشر وعدها ش سبعة على عدد أبواب جهنم أعاذنا الله منها جريا على ما اشتهر فيها لكن المراد هنا ماهو أعم من ذلك أى جميع الاعضاء

(الجميع قولا وفعلا) يشمل عمل القلب كالنية والاعتبار ونصبهما حال من المبتدا أى طاعة عند من جوزه أو على حذف الجار أى الطاعة بالقول والفعل (هو) ويجوز أن يقال هى لتوسطه بين مؤنث ومذكر (الاسلام الرفيع) أى الكامل فان لم تكن الطاعة بجميع الجوارح بل ببعضها فقط فليس باسلام كامل بل إما أن يكون إسلاماً ناقصاً أو يكون غير اسلام أصلا لأنه إن كانت الطاعة بالبعض إن كانت طاعة اللسان بالنطق بالشهادتين فقط أو مع طاعة بعض الجوارح الباقية دون بعض أو فى بعض التكاليف دون بعض فاسلام ناقص وإن كانت طاعة بغير اللسان دون النطق بالشهادتين حقيقة أو حكما كما سبق تحقيقه فليست باسلام أصلا وبكون الاسلام شرعاً بالنظر إلى حقيقته إنما هو النطق بالشهادتين من غير اعتبار بقية الاعمال الا فى الفرد الكامل منه يندفع السؤال الوارد على تفسيره فى الحديث بالاركان الخمسة بان يقال يلزم عليه أن لا يكون مسلما إلا من فعل جميعها ومعلوم أن الامر ليس كذلك لحديث من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ومعلوم أنه لا يدخلها إلا مسلم فقد جعل النطق وحده كافيا فى الاسلام والمراد النطق بالشهادتين معاً لأن لا إله إلا الله عبارة عنهما من باب الاكتفاء فكأنه قيل من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله دخل الجنة وحاصل الاندفاع أنه حيث فسر الاسلام بعمل الاركان الخمسة كما فى حديث جبريل المذكور فالمراد تفسير الاسلام الكامل وهو الذى عبر عنه الناظم بالرفيع وحيث دل على حصول

التى يكتسب بها الخير والشر فيدخل فيها القلب وقد جعل ش عمل القلب داخلا فى قول ظم قولا وفعلا (قوله) عند من جوزه هو سيبويه والجمهور يمنعونه لان العامل فى الحال عندهم هو العامل فى صاحبها والابتداء عامل معنوى ضعيف لا يقوى على العمل فى شيئين وقوله أو على حذف الجار الخ فيه أيضا أنه موقوف على السماع من العرب قال فى الألفية والنصب للمنجر نقلا لكن قال الصبان وغيره من متأخرى المشارقة أنه كثر فى عرف المؤلفين حتى صار كأنه مقيس (١) وقال ط الظاهر أنهما تمييزان لنسبة الطاعة إلى الجوارح وقوله بين مؤنث أى وهو طاعة ومذكر وهو الاسلام (قوله) فان لم تكن الخ هو إشارة لمفهوم كلام ظم وذكر ش له صورا ثلاثة أو أربعة لأن هذا البعض المطاع به إما اللسان فقط أو مع بعض الجوارح دون بعض وهاتان صورتان وان شئت جعلتهما صورة واحدة وإما ان يطيع ببعض جوارحه فى بعض التكاليف دون بعض فالاسلام ناقص فى هذه الصور الثلاث واما أن يكون هذا البعض المطاع به غير اللسان بأن لم ينطق بالشهادتين لا حقيقة ولا حكما فليس باسلام أصلا وموضوع كلام ش هو الطاعة ببعض الجوارح الذى هو مفهوم كلام ظم وأما الطاعة بجميعها فهى منطوق ظم ولا تكون الا فى جميع التكاليف الشرعية فلذا لم يزدها ش فى المفهوم (قوله) وبكون الاسلام الخ متعلق بقوله يندفع السؤال الخ وأشار ش رحمه الله تعالى إلى الجواب من أسئلة ستة هذا أولها وقد أشار له الأبى فى شرح الحديث المتقدم بقوله فان قلت جعل الاسلام اسما للخمسة يوجب أن لا يكون مسلما الا من فعل الجميع وليس

---

(١) غير خاف أن هذا ليس بحجة فى العربية فلا معنى لاستدراكه بلا كن .

الاسلام بمجرد النطق بالشهادتين فالمراد مطلق الاسلام وأقل ماتتحقق به ماهيته فان قلت تلخص اذن أن الاسلام الكامل على مافسره به فى حديث جبريل هو الاركان الخمسة فمن أتى بها فقد حصل الاسلام الكامل والناظم شرط فى حصول الاسلام الرفيع عمل جميع الجوارح الظاهرة والباطنة قولا وفعلا قلت الاقتصار فى حديث جبريل على الاركان الخمسة لأهميتها وتأكدها وكونها معظم خصاله على حد الحج عرفة لالكفايتها فى حصول مسمى الاسلام الكامل بدليل حديث ابن أبى شيبة عن أنس مرفوعا الاسلام علانية والايمان فى القلب فشمل قوله الاسلام علانية جميع الاعمال والاقوال الظاهرة والباطنة فان قلت الا عتقادات إن جعلت داخلة فى مسمى الاسلام فهو خلاف تفسير النبى ﷺ فى

كذلك لحديث من قال لااله الا الله دخل الجنة فجعل النطق بالشهادتين كافيا لان لااله الا الله كناية عنهما وعند الشافعية من قال لااله الا الله مسلم ويطالب بالاخرى فان أبى منها قتل وقيل لا يقتل وعند المالكية من صلى ثم أبى الاسلام قال كثير يقتل ثم أجاب بجواب غير ملاق للسؤال كما قال سى فى تكملته فلذا أجاب ش بجواب آخر أن المراد بالاسلام فى حديث جبريل الاسلام الكامل والمراد به فى حديث من قال لااله الا الله مطلق الاسلام (قوله) فان قلت تلخص الخ هذا هو السؤال الثانى وتقدم فى شرح الحديث الاشارة إلى جوابه وانه إنما اقتصر فى الحديث على الامور الخمسة لأهميتها بالنسبة لمابقى من خصال الاسلام وكلام ش واضح لايحتاج لبيان (قوله) فان قلت الاعتقادات الخ هذا هو السؤال الثالث وإيضاحه أن الاعتقاد الذى هو التصديق بما جاء به الشارع مما هو معلوم من الدين بالضرورة هل هو داخل فى الاسلام أو خارج عنه فان قلنا بالأول خالف تفسير النبى صلى الله عليه وسلم للاسلام فى حديث جبريل وحديث الاسلام علانية الخ وان قلنا بالثانى لزم تسمية النفاق إسلاما لوجود الاعمال الظاهرة ومحصل جواب ش انا نختار أنه خارج عن مسمى الاسلام إلا أنه شرط للاعتداد به ولا شك أن الشرط خارج عن الماهية نعم إذا عدم انعدمت وكذا يقال هنا إذا انعدم الاعتقاد الذى هو التصديق انعدمت حقيقة الاسلام المنجى فى الآخرة وان وجدت صورته الظاهرة فلا عبرة بها الا فى الأحكام الظاهرة ولأجلها يسمى إسلاما أى بحسب الظاهر لافى النجاة من الخلود فى النار هذا هو الصواب فى تقرير كلام ش وهو مبنى على أن الاسلام غير الايمان كما يأتى وهو المشهور ومذهب الجمهور وظواهر النصوص تدل عليه فالايمان هو التصديق ومرجعه إلى القلب والاسلام هو الانقياد للشرع بالطاعة ومرجعه إلى الأمر والنهى إلا أن الايمان شرط فى الاعتداد به قال فى جمع الجوامع والاسلام عمل الجوارح ولايعتبر الا مع الايمان ولك أن تختار الشق الأول وهو أن الاعتقاد داخل فى مسمى الاسلام بناء على القول بترادفهما لأن الاسلام على هذا القول هو الاستسلام والانقياد الباطنى بمعنى قبول الأحكام وذكر السعد ان هذا مذهب الجمهور

حديث جبريل لأنه جعلها مسمى الايمان ولم يجعلها من مسمى الاسلام وهو صريح قوله فى حديث ابن أبى شيبة الاسلام علانية والايمان فى القلب وإن جعلت غير داخلة فيه لزم أن تكون الاعمال الظاهرة بدون

ونسب القول الآخر إلى الحشوية وبعض المعتزلة إلا أنه وقع فى كلامه مايشعر بأن معنى اتحادهما عدم الانفكاك بينهما إذ متى تحقق أحدهما شرعا تحقق الآخر وهذا لا يقتضى اتحاد مفهومهما ويأتى لهذا تتمه عند قول ظم الايمان جزم وممن قال بالترادف البغوى وأجاب عن حديث جبريل بقوله لم يسقط النبي ﷺ التصديق من الاسلام لانه ليس منه ولا أسقط العمل من الايمان لأنه ليس منه بل لأنه لم يذكر ذلك على وجه التعريف لكل منهما بحيث لايدخل أحدهما على الاخر وإنما فسر كلا منهما من حيث أنه جزء من جملة يجمعها اسم الدين انظر الأبى وسى ومثله يقال فى حديث الاسلام علانية ويأتى لش أن المراد به ما يحكم به شرعا لمن يشاهد منه والله أعلم (قوله) فان قلت كلام ظم الخ هـذا هو السؤال الرابع وجوابه يؤخـذ مما مر أول الكتاب من أن التصديق هو اعتقاد أن النسبة واقعة أوليست بواقعة والاذعان والقبول لذلك كيفية نفسانية ليست بفعل ولا انفعال (قوله) فان قلت هى مكاف الخ هذا هو السؤال الخامس وهو اعتراض على جواب السؤال قبله وحاصله أن لا نسلم أن الاعتقادات ليست بفعل بل فعل بدليل التكليف بها لأنه لاتكليف الا بفعل اختيارى وحاصل الجواب أن التكليف إنما هو بتحصيل تلك الكيفية وذلك بمباشرة الأسباب كما عند ش وقد مر نحوه فى كون المعرفة أول الواجبات (قوله) فان قلت هى لاتدخل الخ هذا هو السؤال السادس وضمير هى للاعتقادات والأحسن أن يقول هل هى داخلة فى الاسلام فى حديث الاسلام علانية أوخارجة منه قلت هى داخلة إلا أن الحديث فيه تغليب الأعمال الظاهرة على الباطنة والمراد الاسلام الظاهرى وهو الانقياد للأحكام الظاهرة وعلى هذا الجواب الثانى تكون الاعتقادات خارجة عن مسمى الاسلام وتقدم أن هذا هو الذى اختاره البغوى فى حديث جبريل وتقدم لش فى السؤال الثالث أن هذا الحديث صريح فى خروج الاعتقادات فقد اضطرب كلامه فى هذا الحديث والمتحصل من كلامه أن الحديث فيه احتمالان كما أشار اليه فى هذا الجواب فيحتمل أن تكون الاعتقادات داخلة فى مسمى الاسلام فيكون الحديث مجازا ويحتمل أن تكون خارجة عنه وهو ظاهر الحديث والله أعلم قال ظم رحمه الله تعالى (قواعد الاسلام البيتين) لما ذكر ظم أن الاسلام الكامل هو الطاعة بجميع الجوارح فى القول والفعل نبه هنا على أركانه وأصوله التى بنى عليها أخذا من حديث جبريل وحديث بنى الاسلام على خمس (قوله) وفى حديث ابن عمر أى عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما أحد العبادلة الأربعة والثانى ابن عباس والثالث عبد الله بن عمرو بن العاص والرابع عبد الله بن الزبير ونظمهم بعضهم بقوله :

الاعتقاد إسلاما مع أن ذلك نفاق قلت الاعتقاد وإن كان غير داخل فى حقيقة الاسلام المفسر بالأقوال والأعمال لكنه شرط فى الاعتداد بالاسلام شرعاً فيلزم من انتفاء الاعتقاد انتفاء الاعتداد بالاسلام واعتباره لا انتفاء وجوده بدليل قوله تعالى : قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وذلك أعنى عدم انتفاء وجوده أصلا عند انتفاء الاعتقاد دليل على خروج الاعتقاد من حقيقته فان قلت كلام الناظم يقتضى دخول الاعتقادات فى مسمى الاسلام الكامل لان قوله طاعة الجوارح الجميع الخ شامل لها قلت بل هى خارجة بقوله قولا وفعلا لان الاعتقادات ليست قولا ولا فعلا بل هى كيفيات قائمة بالنفس الناطقة فان قلت هى مكلف بها ولا تكليف إلا بفعل فهى أفعال قلت التكليف بها تكليف باسبابها المؤدية اليها كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع نعم يدخل فى مسمى الاسلام الكامل أعمال القلب كالنية والرضى والتوكل وحب الله ورسوله لأن قوله قولا وفعلا شامل لها فان قلت هى لا تدخل فى قوله فى الحديث الاسلام علانية قلت الحديث فيه تغليب

أبناء عباس وعمرو وعمر ثم الزبير هم العبادلة الغرر

وبعضهم جعل مكان عبد الله بن عمر عبد الله بن مسعود وليس بصواب لأنه مات قبل اشتهار الأربعة بالعبادلة كان ابن عمر من فقهاء الصحابة وزهادهم واعتزل الفتنة التى كانت بين على ومعاوية لكن لما ظهرت له الفئة الباغية ندم على عدم قتاله مع على ومناقبه كثيرة مشهورة ولد قبل البعثة بسنة وتوفى بمكة سنة ثلاث وقيل أربع وسبعين وروى له عن النبى ﷺ ألف حديث وستمائة حديث وثلاثون اتفق الشيخان منها على مائة وسبعين وانفرد البخارى بثمانين ومسلم بأحد وثلاثين وهو أحد الستة أو السبعة المكثرين لرواية الحديث والباقى أبو هريرة وابن عباس وعائشة وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك زاد العراقى فى شرح الفيته أبا سعيد الخدرى وجعل بعضهم موضعه الصديق وليس بصواب لأن جملة ماروى له مائة واثنان واربعون حديثا كما قاله النووى فى تهذيبه والسبب فى قلة الرواية عنه مع سبقه وملازمته للنبى ﷺ أنه مات قبل انتشار الحديث والاعتناء بتحصيله ه ونحو هذا يقال فى بقية الخلفاء الأربعة ونحوهم من أكابر الصحابة الذين تقدمت موتهم وجعل بعضهم مكان جابر سعد بن أبى وقاص وعليه ذهب بعضهم مع ذكر الصديق فى قوله .

سبع من الصحابة(١) فوق الألف قد نقلوا من الحديث عن المختار خير مضر
أبو هريرة سعد عائش أنس صديقه وابن عباس كذا ابن عمر

فيؤخذ من مجموع ذلك أنهم ثمانية باسقاط الصديق وابن عمر هو الذى روى أيضا حديث جبريل عن أبيه وفى وصل هذا الحديث بحديث جبريل مناسبة لاشتراكهما فى الأمور الخمسة وكونهما من قواعد الدين العظيمة ولذلك ثلث به النووى وإنما قدم عليهما ماجرت به عادة كثير من تقديم حديث إنما

---

(١) كذا بالاصل والصواب الصحب ليستقيم الوزن

للإعمال الظاهرة على الاعمال الباطنة لأن الخصال الظاهرة أكثر والمراد بالاسلام فيه مايحكم به شرعاً لمن يشاهده منه (قواعد الاسلام) أى أصوله وأعظم خصاله وآكدها (خمس) واجبات وهى المذكورة فى حديث جبريل السابق وفى حديث ابن عمر الذى فى الصحيحين مرفوعا بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان كذا للبخارى وعليه رتب كتابه ولمسلم من طريق سعد بن عبيدة وصيام رمضان والحج فقال رجل الحج

الأعمال بالنيات (قوله) بنى الاسلام الخ بالبناء للمفعول وحذف الفاعل للعلم أى أسس وأصل البناء أن يكون بالمحسوسات دون المعانى فاستعماله فيها مجاز كما قرره ش وقد جاء هنا فى غاية الحسن والبلاغة إذ جعل للاسلام قواعد وأركانا محسوسة وجعل الاسلام مبنياً عليها (قوله) شهادة الخ هى ومابعدها بالخفض على البدل من خمس ويجوز الرفع إما على تقدير مبتدأ أى أحدها أو تقدير خبر أى منها وهو أولى لايثارهم حذفه على حذف المبتدا قال فى فتح البارى فان قلت الأربعة المذكورة بعد الشهادة مبنية عليها إذ لا يصح شىء منها إلا بعد وجودها فكيف يضم مبنى إلى مبنى فى مسمى واحد أجيب بجواز ابتناء أمر على أمر ينبنى على الأمرين أمر آخر (قوله) كذا للبخارى أى فى كتاب الايمان وكتاب التفسير وتبعه النووى فى الأربعين ووجهه أنه قدم الحج تنشيطا للنفس وإرضاء لها لما فيه من المشقة وبذل المال ووجه الرواية الأخرى التى فيها تقديم الصوم وهى رواية الأكثر أنه أعم وجوباً ولوجوبه على الفور وتكرره فى كل عام (قوله) عن سعد بن عبيدة أى السلمى ومراد ش الطريق الاولى عند مسلم التى فيها تقديم الصيام وقول ابن عمر لا وصيام رمضان والحج وأما الطريق الثانية عن سعد ففيها تقديم الحج كرواية البخارى وليس فيها قول ابن عمر المذكور وكذا الطريق الثالثة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر وأما الطريق الرابعة عند مسلم عن عكرمة ففيها تقديم الصيام على الحج كالطريق الاولى وليس فيها قول عمر فتحصل أن الطرق عند مسلم أربعة اثنتان متفقان على تقديم الصيام وهى الأولى والرابعة واثنان متفقان على تأخيره وهى الثانية والثالثة إلا أن الأولى انفردت بقول عمر المتقدم وهى مراد ش بدليل زيادته قول ابن عمر وقد عرف المحشى هنا بالبخارى ومسلم ولكن قد تكفل شراحها بذلك تركناه اختصاراً (قوله) فقال رجل الخ قد عينه أبو على البغدادى فى مبهم الأسماء بأنه يزيد ابن يشكر السكسكى قال الأبى وقوله لا وصيام رمضان أى قال ابن عمر رداً على الرجل لا أى لا يتعين تقديم الحج على العموم بحسب الرواية كما زعمت لان الحديث روى بالوجهين هذا هو الذى استظهره النووى قال والأظهر والله أعلم ان ابن عمر سمعه عن النبى ﷺ مرتين مرة بتقديم الحج ومرة بتقديم الصوم ورواه أيضا على الوجهين فى وقتين فلما رد عليه الرجل وقدم الحج قال ابن عمر لا ترد مالا علم لك به سمعت من النبى ﷺ تقديم الصوم وليس فى هذا نفى سماعه على الوجه الآخر ويحتمل أنه

وصيام رمضان قال لاصيام رمضان والحج هكذا سمعته من رسول الله ﷺ فان قلت قد جعل فى حديث جبريل الاسلام نفس الاركان الخمسة وجعله فى حديث ابن عمر هذا مبنيا عليها فاقتضى أنه غيرها لأن المبنى غير المبنى عليه قلت قد مضى أنه اقتصر فى حديث جبريل على ماهو الاهم والمعظم من خصال الاسلام الكامل الذى هو عبارة عن طاعة جميع الجوارح قولا وفعلا وأما حديث ابن عمر فقال القسطلانى على بمعنى من فالمعنى أنه ركب والف من هذه الاركان الخمسة وقال الكرمانى المبنى هو المجموع والمبنى عليه كل ركن من الخمسة معتبرا بانفراده فقوله على خمس أى على كل منها لا على

كان سمعه بالوجهين ثم لما رد عليه الرجل نسى الوجه الذى رده فأنكره ه بخ واستبعد الأبى الجواب الثانى ثم قال ووقع فى رواية أبى عوانة المخرج على مسلم وشرطه عكس مافى مسلم وأن ابن عمر قال جعل الصيام آخرهن كما سمعت من رسول الله ﷺ قال ابن الصلاح ولا تقاوم هذه الرواية مافى مسلم وإن لم تقاومه فهى صحيحة فيحتمل أن القضية وقعت مرتين من رجلين ه (قوله) فان قلت الخ أشار الأبى الى هذا السؤال وأجاب عنه بجوابين وفصل فى الاسلام مع الاختصار ونصه فان قلت المبنى على الشىء غيره فالاسلام إن أريد به ماتقدم فى حديث جبريل عليه السلام فالتقدير من خمس لأنه نفس الخمس وإن أريد به ماهو أعم فهو استعارة مثل الدين مع أركانه الخمس ببيت أو خباء أقيمت على خمس أعمدة لأن الخمس هى أساس الدين ه ونقله سى ولم يزد عليه لكن يصح جعل على بمعنى من ولو أريد بالاسلام ماهو أعم من الاركان الخمس أى الاسلام الكامل وإنما اقتصر على الخمس لعظمها وغيرها يدخل بحسب التبع كما قيل به فى حديث جبريل وبهذا يجاب عن بحث المحشى فى جواب القسطلانى والكرمانى بأن كلا منهما يقتضى أن الاسلام محصور فى الخمس (قوله) قال القسطلانى بفتح القاف وتشديد اللام وبضمها مع التخفيف والتشديد وهو شهاب الدين أحمد بن محمد من شراح البخارى توفى سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة وجواب القسطلانى هو الأول عند الابى لكن على أن المراد بالاسلام الخمس المذكورة وقوله وقال الكرمانى هو من شراح البخارى أيضاً محمد بن يوسف بن على الكرمانى نسبة إلى كرمان قال فى ق كرمان وقد تكسر أو لحن إقليم بين فارس وسجستان وبلد قرب غزنة توفى فى المحرم سنة ست وثمانين وسبعمائة وجواب الكرمانى أشار له ابن حجر فى الفتح مع زيادة بقوله فان قلت المبنى لابد أن يكون غير المبنى عليه فالجواب أن المجموع غير من حيث الانفراد عين من حيث الجمع كبيت من شعر يجعل على خمسة أعمدة أحدها أوسط والباقى أركان فمادام الأوسط قائما فمسمى البيت موجود فان سقط الأوسط سقط البيت فالبيت بالنظر الى مجموعه شىء واحد وبالنظر الى أفراده أشياء وأيضا فبالنظر إلى أسسه وأركانه الأس أصل والاركان تبع وهذا كله اذا كانت على باقية على معناها فان كانت بمعنى من فلا إشكال ه بخ ويؤخذ منه أن الجواب بان على بمعنى من أقرب وأحسن ومراده

بمجموعها إذ هو المبنى والاظهر أن يقال المبنى مجموع خصال الاسلام الكامل من حيث أنه مجموع له صورة حاصلة باعتبار ترتب بعض الاجزاء على بعض والمبنى عليه هو مجموع أو جميع الخمس بخصوصها من حيث أنها العمدة والأساس لغيرها من بقية الخصال فيتغاير المبنى والمبنى عليه من حيث أن المبنى هو الكل والمبنى عليه هو الخمس المؤكدة السابقة فى الاعتبار سواء اعتبر مجموعها أو جميعها ثم نقول فى الكلام استعارة مكنية وتخييلية وترشيح أو استعارة تمثيلية وذلك أنه شبه الاسلام بحصن منيع مبنى

بالوسط الشهادة (قوله) والاظهر الخ حاصل هذا الجواب أن المبنى صورة المجموع المركبة من خصال الاسلام الكامل كلها والمبنى عليه هو الخمسة المذكورة فقط سواء نظرنا اليها باعتبار مجموعها أو باعتبار كل واحد بخصوصه وإنما جعلت هى المبنى عليه دون غيرها من بقية الخصال لأنها العمدة والاساس فمن حافظ عليها فقد أفلح ودخل الجنة كما قاله النبى ﷺ للرجل الذى قال لا أزيد على هذا ولا أنقص كما فى مسلم فى حديث هل على غيرها والفرق بين هذا الجواب وجواب الكرمانى أن ش جعل المبنى مجموع الخمسة وظاهره وحدها من غير زيادة شىء عليها وجعل أيضا المبنى عليه كل واحد من الخمسة باعتبار انفراده لا باعتبار مجموعها لانها ح هى المبنى فلا يحصل التغاير وش لا فرق عنده سواء اعتبرنا كل واحد بانفراده أو اعتبرنا المجموع لأن التغاير حاصل حتى لو اعتبرنا مجموع الخمسة بسبب زيادة غيرها من الخصال فى المبنى هنا إيضاح كلامه وإنما استظهر ش هذا الجواب لأن التغاير ح يكون حقيقيا بخلاف جواب الكرمانى فالتغاير اعتبارى لعدم زيادة شىء على الخمسة وتقدم أن الأظهر والأقرب فى الجواب أن تكون على بمعنى من كما اختاره القسطلانى والمراد بالبناء التأليف والتركيب وليس عندنا مبنى ومبنى عليه حتى يرد الاشكال وإنما عدل ش عن هذا الجواب لأنه حمل الاسلام فى الحديثين على الاسلام الكامل ليكون كلام ظم موافقا لهما وليس بمتعين كما يعلم من شراح الحديث بل قيل إن الاسلام الكامل يحصل بالأمور الخمسة قال النووى حكم الايمان فى الظاهر ثبت بالشهادة وإنما أضيف اليها الصلاة ونحوها لكونها أظهر شعائر الاسلام وبقيامه بها استسلامه وتركه لها يشعر باخلاله ه قال بعض شراح الأربعين عقبه فالاسلام الحقيقى يحصل بالشهادتين بشرط التصديق والكمال يحصل بالأمور الخمسة ه ويؤيده ما مر من قوله ﷺ قد أفلح ودخل الجنة نعم مراتب الكمال متفاوتة والله أعلم (قوله) ثم نقول أى على ما ذكره الكرمانى وعلى ما استظهره ش وأما على ما ذكره القسطلانى فلا استعارة لأنه ليس عندنا بناء وقوله فى الكلام استعارة أى لأن البناء الموضوع للمحسوسات فى المعانى مجاز علاقته المشابهة ففى الحديث تشبيه معنوى بحسى فالنبى ﷺ أراد أن يفيد أصحابه ما لا عهد لهم به فصاغ لهم أمثلة من أساليب كلامهم ليفهموا بما يعرفون ما لا يعرفون ووجه الشبه أن البناء الحسى إذا انهدم بعض أركانه لا يتم فكذلك البناء المعنوى ولذا قال عليه السلام

على أركان وثيقة بجامع حصول الأمن الدائم والراحة لمن يأوى إلى كل منهما فطوى ذكر المشبه به أعنى الحصن واقتصر على ذكر المشبه وهو الاسلام وأثبت لهذا المشبه ماهو من لوازم المشبه به أى الحصن المذكور مما لا يتم وجه الشبه من الأمن والراحة إلا به وهو البناء فالمشبه به المطوى الذى دل عليه برديفه ولازمه من البناء أو التشبيه المضمر فى النفس أو إطلاق اسم المشبه على المشبه به ادعاء استعارة بالكناية على الخلاف فى تفسيرها وإثبات لازم المشبه به للمشبه أو إطلاقه على ماتخيله الوهم تشبيها بالبناء استعارة خبرية تخييلية على الخلاف أيضا ولفظ خمس صفة لمحذوف دل عليه ذكر البناء ويقدر جمعا مفرده مؤنث بدليل حذف التاء من العدد أى على قواعد خمس أو دعائم خمس وهذا المقدر ترشيح للاستعارة لملائمته المشبه به أعنى الحصن وأما احتمال الاستعارة التمثيلية فتقريره أنه شبه حال الاسلام الكامل من حيث اشتماله على خصال هى العمدة والاساس وهى فى نفسها متفاوتة أيضا وعلى خصال أخرى هى كمال وتمام بحال خباء أقيم على خمسة أعمدة قطبها الذى تدور عليه هو الشهادتان والأربعة الباقية جوانب فما دام القطب وهو الأوسط قائما فالبيت موجود ولو سقط شىء من الجوانب

الصلاة عماد الدين فمن أقامها فقد أقام الدين ومن تركها فقد ترك الدين قاله الشبرخيتى (قوله) فالشبه به الخ مبتدا وقوله والتشبيه الخ معطوف عليه وكذا قوله أو إطلاق والخبر هو قوله استعارة وقوله ولازمه مرادف لما قبله وقوله على الخلاف الخ فيها أقوال ثلاثة الاول مذهب السلف واليه أشار بقوله فالمشبه المطوى الخ الثانى لصاحب التلخيص واليه أشار بقوله أو التشبيه المضمر الخ الثالث للسكاكى واليه أشار بقوله أو إطلاق اسم الخ فهذه أقوال ثلاثة فى الاستعارة المكنية وتقدم ما يتعلق بها فى صفة العلم عند تعرض ش لقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب وكذا قول ش فى منظومته فى الاستعارات فصل ثلاثة من الاقوال الخ (قوله) وإثبات مبتدا وقوله أو إطلاقه الخ معطوف عليه وقوله استعارة الخ خبر المبتدا وما عطف عليه وأشار به إلى تعيين الخلاف فى التخييلية وفيها قولان الأول إثبات لازم المشبه للمشبه به وهو مذهب السلف والقزوينى الثانى إطلاق لازم المشبه به على ماتخيله الوهم وهو مذهب السكاكى أما على القول الأول فليس من قبيل المجاز بل حقيقة فالاظفار مثلا فى قول الشاعر . وإذا المنية الخ مستعملة فى معناها الحقيقى وإنما المجاز فى إثبات الاظفار للمنية كما مر أيضا واما على قول السكاكى فهى مجاز وتقدم قول ش أيضا : فصل وأما ذات تخييل فما الخ (قوله) بدليل حذف التاء الخ يعنى ولو قدرنا الاركان للحقت التاء العدد قال الهيثمى وفيه نظر لان المعدود إذا حذف يجوز حذف التاء نحو أربعة أشهر وعشرا من صام رمضان واتبعه بست من شوال فلا دليل فيه على أن المراد القواعد أو الاركان نعم فى رواية لمسلم خمسة وهى صريحة فى أن المراد الأركان هـ (قوله) التمثيلية الخ هى عندهم من قبيل المجاز المركب فأجزاؤها كل واحد مستعمل فى معناه لامجاز

وإذا سقط الوسط سقط مسمى البيت وبقية خصال الاسلام كالأوتاد والحبال والله أعلم ووجه الحصر في الخمس المذكورة في حديثي جبريل وابن عمر أن العبادة إما قولية أو غيرها فالأولى الشهادتان والثانية إما تركية أو فعلية الاولى الصيام والثانية إما بدنية محضة أوغيرها الاولى الصلاة والثانية إما مالية محضة أو مركبة منهما الاولى الزكاة والثانية الحج فهذه خمس الأولى (الشهادتان) اللتان اعتقاد معناهما ولو إجمالا (شرط) صحة الأربع (الباقيات) إذ لا تصح صلاة ولا زكاة ولا صوم ولا حج الا بعد اعتقاد معنى الشهادتين الذى هو الايمان فعد الشهادتين قاعدة من الاسلام باعتبار النطق بهما للقادر وجعلهما شرط صحة للبواقي باعتبار اعتقاد معناهما هذا هو المتعين فى تقرير كلامه واما أن النطق شرط صحة للباقيات ففيه تفصيل وخلاف يعرف بما سبق فى قوله كانت لذا علامة الايمان فلا ينبغى حمل كلامه عليه هنا (ثم) القاعدة الثانية (الصلاة) المكتوبة والثالثة (الزكاة) الواجبة

فيه وإنما المجاز فى الهيئة الاجتماعية كما يقال للمتردد فى أمر إنى أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى تشبيها لحاله بمن يفعل ذلك (قوله) الاولى الشهادتان يعنى وأمايقوم مقامهما كالاشارة من الأخرس فلحق بهما فى الحكم وقوله أوغيرها أى غير البدنية المحضة فيصدق بغير البدنية كالزكاة وبالبدنية غير المحضة كالحج (قوله) الاولى الصلاة فان قلت هى مركبة من القول والفعل فالجواب أنهم غلبوا الأفعال لكثرتها وظهورها وقوله أومركبة منهما أى من البدنية والمالية فان قلت الجهاد من الفرائض وهو عبادة مركبة كالحج فلم لم يذكره فى الحديثين فالجواب إما أنه لم يكن فرض حينئذ أوفرض وكان فرضه كفاية بخلاف الخمس فانها فرض عين (قوله) فهذه خمس الاولى الخ هذا دخول على كلام ظم ولما قدر ش فيما مر خبر الضمير فى قول ظم وهى بقوله المذكورات الخ قدر هنا المبتدا ولو ترك كلام ظم على حاله لكان صحيحا حسنا فالشهادتان وما عطف عليها هو الخبر ويراعى العطف سابقا على الاخبار وهو كثير فى كلامهم وعليه اقتصر جس وشرط الباقيات صفة للشهادتين (قوله) ولو اجمالا أى بأن يعتقد ثبوت الوحدانية لله تعالى والرسالة لسيدنا محمد ﷺ (قوله) فلاينبغى حمل كلام ظم الخ أى كما فعل م وجس إلا أن البحث مع جس من وجه واحد وهو حمل كلام ظم على النطق أى مع التصديق وم من وجهين الاول ماتقدم والثانى جعل التفصيل المتقدم فى كلام صاحب المراصد فى المؤمن بحسب الاصالة كما مر له وهذا قد رده جس فيما تقدم وكذا هنا ونصه يعنى أن النطق بالشهادتين فى حق الكافر شرط فى صحة بقية القواعد الخمس وهذا ظاهر على القول بأن النطق واجب فى حق الكافر وجوب الأصول لا على القول بانه واجب وجوب الفروع كالمؤمن بالاصالة لأنه مؤمن عند الله تعالى على هذا القول وقد يقال لا منافاة بين كونه مؤمنا وبين عدم الاعتداد بصلاته ونحوها كما لا يعتد بالصلاة بغير طهارة نعم التصديق بمضمونها شرط فى صحة سائر الاعمال الصالحة وأما المؤمن بالاصالة فقال م

(فى القطاع) أى فى الأموال من العين والحرث والماشية وفى القاموس والقطاع أيضا يعنى ككتاب الدرهم والصرام أى جذ الثمر وذكر قبل ذلك أن القطاع بالكسر جمع قطيع كأمير الطائفة من الغنم والنعم وعلى هذا فقد أطلق ظم المشترك على معنييه أعنى الدرهم والنعم واللفظ على حقيقته وهو ما ذكر وعلى مجازه وهو الثمر نفسه وسائر مايزكى من العين والحبوب وهذا عند من يجوز استعمال المشترك فى معنييه ويجوز استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه وهو المختار فى الاصول لكن هذا غريب أعنى الجمع فى المشترك بين المعنيين وبين الحقيقة والمجاز دفعة واحدة أويقال هذا من عموم المجاز أعنى من استعمال الأخص فى الأعم وإنما ذكر هذا القيد أعنى فى القطاع للاحتراز عن زكاة الابدان وهى زكاة الفطر فانها ليست من القواعد (و) الرابعة (الصوم) لشهر رمضان (و) الخامسة (الحج على من استطاع) اليه سبيلا هذا هو الموافق لما فى حديث جبريل وهو اتباع للآية وانما خص الحج بذلك مع أن الاستطاعة شرط فى كل تكليف لا يكلف الله نفسا الا وسعها لأن فى الحج من المشاق ماليس فى غيره

ففى كون النطق بهما شرط صحة فى إسلامه أو شرط كمال قولان ومحلهما ان كان عدم نطقه بهما غفلة فان كان امتناعا فالاتفاق على عدم صحة ايمانه ه وهو مبنى على مافهمه من كلام المراصد وتقدم مافيه ه كلام جس بخ لحمل كلام ظم على النطق واستشكله وتكلف فى الجواب عنه ولو جعله على اعتقاد معناها لم يرد عليه شىء وتقدم مايتعلق بهذه المسألة من تفصيل وخلاف وغير ذلك كماقاله ش (قوله) المكتوبة أى المفروضة فهى واجبة فى حق من توفرت فيه شروط الوجوب واحترز بذلك من صلاة التطوع وكذا يقال فى الزكاة فزكاة الفطر ليست من القواعد كما يأتى (قوله) أى فى الاموال الخ فسره أولا باعتبار مراد ظم ثم فسره بمعناه اللغوى نقلا عن ق قال والقطاع أيضا الدراهم وهذا زمن القطاع ويفتح أى الصرام ه وفى المصباح وقطعت الثمرة جذذتها وهذا زمن القطاع ه وقوله وذكر قبل ذلك الخ نصه وكأمير الطائفة من الغنم والنعم الجمع الاقطاع والقطعان بالضم والقطاع بالكسر والاقاطيع على غير قياس ه (قوله) أطلق ظم المشترك الخ قال المحشى هو لفظ القطاع الذى هو مفرد باعتبار تفسيره بالدرهم وجمع باعتبار تفسيره بالنعم ه وتبع فيه ط وليس بصواب لان الذى فى نسخ ق الصحيحة الدراهم بالألف جمع درهم وأما نسخة الدرهم بالافراد فهو غلط كما قاله الشيخ مرتضى و ح فهو جمع فيهما (قوله) وهو الثمرة لأن القطاع موضوع لجذاذ الثمر لا للثمر نفسه وقوله من العين الباقى منها الدنانير وأما الدراهم فهى داخلة فى القطاع لغة وقوله والحبوب أى لأنها لم توضع لها لفظ القطاع فاطلاقه عليها مجاز لأن القطاع موضوع للصرام أى جذ الثمر ثم أطلق على الثمر نفسه ثم الحقنا بالثمر باقى مايزكى من الحبوب ولا يخفى مافيه من التكلف زيادة على الغرابة التى ذكر ش والاسهل ماذكر بعد أنه من المجاز العام واقتصر عليه م وقال بعد كلام ق وحاصله إطلاق القطاع على [

ويحتمل أن يكون قول الناظم على من استطاع راجعا للخمس كلها و يتصور فى كل منها فتنتفى الاستطاعة فى النطق بالشهادتين بالخرس وفى الصلاة بعدم الماء والصعيد فى قول مالك و بالحيض والنفاس وفى الزكاة بأن يدفن عينا فيضل عن مكانها ولا يجدها أعواما ثم يجدها وقد دفنها فى محل محصور يحاط به فقال ابن يونس لاخلاف أنه يزكيها لماضى السنين كلها فى هذا الفرع وفى الصوم بمرض مانع منه وفى الحج بالعجز عما يبلغ من زاد وراحلة (الايمان) بنقل حركة همزة ايمان للام التعريف وحذف همزة الوصل لتجرد مابعدها بناء على الاعتداد بالعارض وهو قليل وارتكبه الناظم فى مواضع من هذا الرجز وهو لغة التصديق وشرعا تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فيما علم

الدراهم والماشية وقد أطلقه ظم على ماهو أعم من ذلك من جميع ماتجب فيه الزكاة ﻫ ونقله جس مقتصراً عليه ويحتمل أن يفسر بالاشياء جمع قطعة قال فى المصباح والقطعة الطائفة من الشيء والجمع قطع مثل سدرة وسدر ﻫ وال فيه للعهد والالف زائدة لأجل استقامة الوزن والمعنى والزكاة فى الاشياء التى تجب فيها وهذا أسهل مما ذكر ش أولا (قوله) فى قول مالك قال خ وتسقط صلاة وقضاؤها بعدم ماء وصعيد ﻫ وفى ذلك أقوال أربعة أشار لها بعضهم بقوله : ومن لم يجد ماء البيتين . وهناك قول خامس وهو أن المربوط يومى بوجهه ويديه الى الارض (قوله) فى مكان محصور الخ هذه التفرقة لابن يونس والراجح أنه لافرق بين المحصور وغيره وبه قرر ز قول خ وتعددت بتعدده أى الحول فى مودعة ومتجر فيها بأجر لا مغصوبة ومدفونة قال ز بصحراء أو عمران ضل عنها ثم وجدها بعد أعوام زكاها لعام واحد ﻫ وهو صواب خلافا لبنى وتبعه ش أنظر الرهونى وهذا القول هو المناسب لكلام ظم وأما على قول ابن يونس فلا مناسبة لأنه لاسقوط للزكاة لأنها فى ذمته الى أن يجد ذلك العين الا أن يقال السقوط باعتبار الاداء فى زمن جهله بها أو أنه اذا مات ولم يعرف موضعها فلا يحاسب بها وقول ابن يونس لا خلاف الخ بل الخلاف موجود مشهور ذكره هو بنفسه وفى المسألة أقوال خمسة انظر الرهونى (قوله) وفى الصوم بمرض الخ هذا أيضاً غير مناسب لأنه لم يسقط بالكلية ويجاب بما مر من أن السقوط باعتبار الاداء أو مات ولم يسعه الحال للقضاء فلا يحاسب والاولى أن يمثل بالشخص العطش الذى لا يصبر عن شرب الماء والهرم الذى لا يصبر على الجوع خ وفدية لهرم أو عطش (قوله) من زاد وراحلة أى وما يقوم مقامهما كمن له حرفة وقدرة على المشى خ ولو بلا زاد وراحلة لذى صنعة تقوم به وقدر على المشى قال ظم رحمه الله تعالى : (الايمان جزم البيتين) لما بين الاسلام وقواعده أشار الى بيان حقيقة الايمان قال م فى ك ابتدأه بلام مكسورة مجردة من همزة الوصل لأنه إنما جيء بها للتوصل الى الابتداء بالساكن والساكن هنا هو اللام تحرك بحركة الهمزة المنقولة اليه فاعتد بها واسقط الهمزة وعبارته أوضح من عبارة ش وقوله فى مواضع كقوله فى عقد الاشعرى

بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى إجمالا قاله السعد وغيره والمراد بالتصديق فيما ذكر الاذعان والقبول لحكم المخبر لامجرد نسبة الصدق إلى الخبر والمخبر من غير إذعان وقبول وقد صرح بذلك الغزالى وغيره

وقوله فى الحج الاحرام (قوله) وهو لغة التصديق الخ قال السعد فى شرح المقاصد الايمان فى اللغة التصديق إفعال من الأمن والهمزة للصيرورة أو التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباللام باعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية عن أخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق (قوله) وشرعاً الخ قال فى شرح المقاصد وأما شرعاً فاختلف فى حقيقته وفى كونه اسما لفعل القلب فقط أو فعل اللسان فقط أو لفعلهما معاً وحدهما أو مع سائر الجوارح فهذه طرق أربعة فعلى الأول قد يجعل اسما للتصديق أعنى تصديق النبى ﷺ فيما علم مجيئه به بالضرورة أى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوات وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفى الاجمال فيما يلاحظ فيه الاجمال ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوات عند السؤال عنه وبحرمة الخمر كان كافرا هذا هو المشهور وعليه الجمهور ثم ذكر بقية الاحتمالات الاربع وهى شاملة لأقوال أهل السنة وغيرهم وترجع الى اقوال يأتى تفصيلها (قوله) بالضرورة أى علم من أدلة الدين علما يشبه الضرورى بجامع الجزم فى كل من غير قبول للتشكيك (قوله) مجيئه به الخ أى من حيث أنه جاء به من عند الله تعالى حتى أن من صدق بوحدانيته تعالى بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن يصدق بما جاء به محمد ﷺ من عند الله تعالى بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد ﷺ من عند الله لم يكن مؤمنا بمحمد ﷺ قاله العصام على النسفية وحاصله أنه لا بد من التصديق برسالة نبينا محمد ﷺ وأن جميع ما أخبر به عن الله حق وصدق (قوله) قال السعد أى فى شرح العقائد وزاد بعد قوله اجمالا وأنه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلى فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لايكون مؤمنا إلا بحسب اللغة دون الشرع لأخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى : وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون اه وقوله ولا تنحط الخ أى فى الكفاية فى كونه مؤمنا وإن كان بينهما تفاوت فى الفضيلة كما يصرح به وظاهر كلامه الاكتفاء بالاجمال مطلقا وهى طريقة غير مشهورة مخالفة لما مر عنه فى شرح المقاصد ولما يأتى لش فى الكلام على زيادة الايمان ولذلك حذف ش تلك الزيادة وانما ذكرناها لننبه على ضعفها وقد اقتصر الشيخ عبد السلام فى شرح الجوهرة على ما فى شرح المقاصد (قوله) لحكم المخبر أى اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر وقوله لامجرد الخ قال السعد وليس حقيقة التصديق أن يقع فى

وهذا هو التصديق عند المناطقة فقد صرح ابن سينا رئيسهم بأن التصديق المقابل للتصور هو الاذعان والقبول للنسبة واعتقاد أنها واقعة أو ليست بواقعة قال السعد وهذا المعنى هو الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن الا أنها كما فى شرح المقاصد لفظة تقتضى القطع مع الاذعان والقبول كما هو المعتبر فى الايمان الشرعى والتصديق المنطقى يعم القطعى والظنى فالتصديق فى تفسير الايمان وبالمعنى المعبر عنه بكرويدن أخص منه بالمعنى المنطقى ولما كان هذا التصديق أمراً قلبيا باطنيا لا اطلاع لنا عليه ناطه الشرع ثبوتا وانتفاء بأمور ظاهرة منضبطة تدل عليه ففى الثبوت ضبطه بالتلفظ بالشهادتين أو ما فى معناه وفى الانتفاء نيط بظهور أمارات التكذيب كشد زنار اختيارا أو سجود لشمس أو صنم اختيارا واستخفاف بنبى أو بالكعبة ونحو ذلك فلابد فى حكمنا بالايمان على شخص من التلفظ بالشهادتين أو ما فى معناه وانتفاء الأمارات المذكورة ثم انه قد اختلف جواب الشيخ أبى الحسن فى تفسير هذا التصديق فأجاب مرة بأنه المعرفة

القلب نسبة الصدق الى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول بل هو إذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالى وبالجملة هو المعنى المعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى أوائل علم الميزان العلم إما تصور أو تصديق صرح به رئيسهم ابن سينا اه شرح العقائد وكرويدن بفتح الكاف وهى من بناء الكلمة وضم الراء وفتح الواو (قوله) تقتضى القطع الخ يعنى وهو خلاف ما قاله فى شرح العقائد وظاهر كلام ش انها تقتضى ذلك لذاتها أى لكونها موضوعة لذلك عندهم وهو ظاهر كلام الخيالى على العقائد والذى فى العصام أن التصديق المعبر عنه بها إنما صار قطعياً فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لا لاقتضاء التعبير عنه بكرويدن وذلك لأن التصديق المراد هنا هو التصديق عند علماء الكلام وهو قسم من العلم المفسر عندهم بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف علماء الميزان قال فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما فى أوائل كتب الميزان ينافى ما فى شرح المقاصد أنه العلم القطعى اذ التصديق الميزانى يعم الظنون فمن خواطر الظنون ه وحاصله أن معنى كرويدن التصديق ومعناه عند علماء الكلام القطع والجزم وعند علماء الميزان ما يقابل التصور وهذا نظير ما قيل ان الاذعان عند المناطقة بمعنى الادراك وعند المتكلمين بمعنى التسليم والقبول قال الصبان ورجحه كثير من الاشياخ اه وح فلا منافاة بين كلام السعد هذا إيضاح ما أشار له العصام والله أعلم (قوله) كشد زنار هو بضم الزاى كتفاح ثوب له خيوط ملونة تشده النصارى والمجوس فى وسطهم يتميزون به وهو نادر فى زماننا لكن المدار على ما هو خاص بهم كالشمبر والبرنيطة وهو طرطور يهودى كما فى ز وقال بنانى المراد بالزنار ملبوس الكفار الخاص بهم ومراد ص إن فعل ذلك محبة فى ذلك الزى وميلا لأهله واما إن فعله هزلا ولعبا فهو محرم الا أنه لا ينتهى الى الكفر وأما ان كان ذلك للضرورة كأسير عندهم ليضطر الى لباسهم فلا حرمة عليه فضلا

بوجود البارى والهيته وقدمه وغير ذلك وأجاب مرة بأنه قول فى النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضى القاضى الباقلانى الثانى لأن التصديق والتكذيب بالاقوال أجدر وكذا ارتضاه إمام الحرمين فى الارشاد فقال التحقيق أن التصديق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم فانا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد قال ابن أبى شريف ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى ه وقد تلخص أنه لابد فى تحقق الايمان من ثلاثة أمور أحدها المعرفة وهى التجلى والانكشاف لحقية دعوى النبى صلى الله عليه وسلم بحيث لا يتطرق الى شىء مما علم ضرورة مجيئه به احتمال النقيض بوجه وهذه للمعرفة وإن كانت من قبيل المعلوم وهى من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية فقد سبق أنه يصح التكليف بها باعتبار مباشرة أسبابها المؤدية اليها من توجيه الحواس وصرف

عن الردة قاله ابن مرزوق (قوله) اختلف جواب الخ هذا اذا ذهبنا على الاحتمال الأول وهو أن الايمان اسم لما فى القلب فقط ففيه تفسيران أحدهما أنه المعرفة الثانى أنه حديث النفس التابع لها قال الفهرى فى شرح المعالم ثم اختلف جواب أبى الحسن فى معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجود الصانع والهيته وصفاته وتصديق رسله وقال مرة التصديق حديث النفس التابع لذلك وهو الحق واختيار القاضى اه وقال السعد فى شرح المقاصد عقب مامر عنه من قوله وهذا هو المشهور الخ مانصه وقد يجعل اسما للمعرفة أعنى معرفة ماذكرنا ويتناول معرفة الله تعالى بوحدانيته وسائر مايليق به وتنزيهه عما لا يليق به وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وأبى الحسن الصالحى من القدرية وقد يميل اليه الاشعرى وستعرف الفرق بين المعرفة والتصديق اه وهو ما أشار اليه بقوله وهو أى التصديق غير المعرفة والعلم لأن من الكفار من كان يعرف ولا يصدق قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم وبين هذا الفرق بأن المقابل للتصديق الانكار والتكذيب وللمعرفة النكر والجهالة ولهذا يفسر بالتسليم وبالعكس وبأن التصديق ربط القلب على ماعلم من أخبار المخبر وهو كسبى اختيارى ولهذا يؤمر به ويثاب عليه والمعرفة ربما تحصل بالكسب قال فى الشرح كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر فتحصل من كلام السعد فى المقاصد أن الراجح عنده فى الايمان أنه تصديق النبى ﷺ بما جاء به الخ وان هذا التصديق غير العلم وغير المعرفة لأن المراد به الاذعان والقبول سواء حصل عن نظر واستدلال أو عن تقليد قال ابن التلمسانى قال أصحابنا والذى يصير به الانسان مؤمنا وهو التكليف العام أن يشهد أن لا إله الا الله وحده لاشريك له فى ملكه ولا نظير له فى صفاته ولا قسيم له فى أفعاله وأن سيدنا محمداً ﷺ رسوله أرسله بالهدى ودين الحق وأن كل ما أخبر به صدق اه وقد مر لنا هذا فى الكلام على إيمان المقلد وتقدم بسط الكلام فيه (قوله) وقد تلخص الخ هذا أيضا مأخوذ من

النظر ورفع للمانع وباعتبار ذاتها كان الايمان مستفادا بالدليل ثانيها حديث النفس التابع للمعرفة اللازم لها ثالثها الاستسلام والانقياد والاذعان بمعنى قبول الأحكام وهو يستلزم الاجلال وعدم الاستخفاف بشد زنار ونحوه كما أشرنا اليه آنفا ولعدم الاستسلام والاذعان المذكور حكمنا على كثير من أهل الكتاب وغيرهم بالكفر مع أنهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم ويستيقنون أمره الا أنهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين وكذا أبو طالب الذى قال يخاطب المصطفى صلى الله عليه وسلم فى بعض أشعاره :

ودعوتنى وزعمت أنك ناصحى ولقد صدقت وكنت ثم أمينا
وعرضت دينا لامحالة أنه من خير أديان البرية دينا

وبالنظر الى الانقياد والاستسلام عدوا الايمان فعلا قلبيا أو بالنظر الى حديث النفس أو بالنظر الى أسباب

كلام ابن أبى شريف لأنه قال بعد قوله ويحتمل الخ وعلى كل قول فلا بد فى تحقيق الايمان من المعرفة وهى التجلى الانكشاف لحقية دعوى النبي ﷺ ومن أمر آخر وهو الاستسلام والانقياد بمعنى قبول الاحكام المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف السابق ذكرهما اه وأسقط الأمر الثانى عند ش لأنه لازم للمعرفة تابع لها فالامور الثلاثة مأخوذة من كلامه وتقدم أن المراد بالمعرفة هنا الاعتقاد الجازم ولو تقليداً وأما اعتراض المحشى على السعد فى شرح المقاصد فيأتى ما يتعلق به عند قول ش ويدل على أن الإعمال ليست من مسمى الايمان (قوله) وباعتبار الخ متعلق بمستفاد وقوله وبالنظر الخ متعلق بعدوا وهذا أيضاً من كلام ابن أبى شريف إلا أن ش زاده بسطا ونصه بعد مامر وبالنظر الى الانقياد والاستسلام عدوا الايمان فعلا قلبيا كما حققنا الفرق بين فعل القلب والعلم فى تعريف الحكم اه (قوله) وكذا أبو طالب أى عم المصطفى صلى الله عليه وسلم الذى كفله بعد موت جده عبد المطلب وكان يذب عنه ويحوطه وقوله فى بعض أشعاره الخ وسبب انشاده لذلك أن قريشاً جاءوه بعمارة بن الوليد ليتخذه ولدا ويدفع لهم النبي صلى الله عليه وسلم ليقتلوه فقال لهم والله لبئس ما تسوموننى به أتعطوننى ولدكم أكفله لكم وأعطيكم ابنى تقتلونه هذا والله ما لا يكون أبداً حتى تروح الابل فان حنت ناقة لغير فصيلها دفعته لكم وأنشد :

والله لن يصلوا اليك بجمعهم حتى أوسد فى التراب دفينا
فاصدع بأمرك ما عليك غضاضة وابشر وقر بذاك منك عيونا

ودعوتنى الخ البيتين وبعدهما :

لولا الملامة أو حذارى سبة لوجدتنى سمحا بذاك مبيناً

وله قصيدة أخرى طويلة فى هذا المعنى مذكورة فى كتب السير وكان من حق ش أن يذكر البيت الثالث

المعرفة فظهر أن ليس حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على مازعمت الكرامية بل الايمان أمر قلبي بدليل قوله تعالى أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقال صلى الله عليه وسلم : اللهم ثبت قلبى على دينك وقال لاسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت عن قلبه

لأنه به يتم الاستشهاد أنه كان يعتقد صدق النبي ﷺ إلا أنه لم يذعن لذلك استكبارا أو يؤخذ من ش أنه مات على الكفر بحسب الظاهر وهو المشهور ومذهب الجمهور وقيل مات على الايمان روى أن النبي ﷺ قال له عند الموت قل لا إله إلا الله أى محمد رسول الله كلمة أستحل لك بها الشفاعة يوم القيامة وهذا فى الصحيح زاد ابن اسحق ولما رأى أبو طالب حرص النبى ﷺ قال يا ابن أخى لولا مخافة قول قريش انى انما قلتها فزعا من الموت لقلتها لأسرك بها فلما قرب منه الموت نظر أخوه العباس رضى الله عنه اليه وهو يحرك شفتيه فاصغى اليه فقال يا ابن أخى لقد قال الكلمة التى أمرته بها فقال ﷺ لم أسمع ذلك اهـ لكن الحديث الصحيح أثبت له الموت على الكفر فمن ذلك ما فى البخارى وغيره أنه كان آخر كلامه أنه على ملة عبد المطلب وأبى أن يقول لا إله إلا الله حين أمر بها وقال له أبو جهل وعبد الله بن أبى أمية أترغب عن ملة عبد المطلب هـ ولا ينفعه قوله أنه على ملة عبد المطلب لانه لم يدرك البعثة(١) وفى البخارى ومسلم أن العباس قال للنبى ﷺ أن أبا طالب كان يحوطك وينصرك فهل ينفعه ذلك قال نعم وجدته فى غمرات من النار فاخرجته إلى ضحضاح منها يبلغ كعبيه يغلى منه دماغه والضحضاح مارق من الماء على وجه الأرض شبه به ذلك القدر من النار وأنزل الله فى شأنه : إنك لاتهدى من أحببت الآية فحديث العباس ضعيف لا يعارض هذه النصوص وابن اسحاق لا يعتمد عليه فى الحديث(٢) وتمسكت بذلك الشيعة وبكثير من أشعاره بل يكفى فى عدم الاحتجاج به قول النبى ﷺ لم أسمع ذلك ونقل الشيخ السحيمى فى شرحه على الجوهرة عن الشعرانى والسبكى وجماعة أن حديث العباس ثبت من طريق الكشف وأن الله تعالى أبهم أمره لحكمة يعلمها وانظر إلى قولهم أن اسلامه ثبت من طريق الكشف مع مامر من قوله ﷺ وجدته فى غمرات من النار الخ ولذا قال الشيخ أحمد دحلان فى سيرته القول باسلامه مخالف لظاهر الشريعة فلا ينبغى التكلم به بين العوام بل لا ينبغى كثرة الخوض فى شأنه بل يفوض أمره الى الله تعالى هـ (٣) وقال ابن القيم فى الهدى النبوى كان من حكمة الله تعالى بقاؤه على دين قومه لما فى ذلك من المصالح التى تبدو لمن تأملها هـ ومات أبو طالب فى السنة العاشرة من النبوة (قوله) مجرد كلمة الشهادة الخ هو الاحتمال الثانى من الاحتمالات الأربعة المتقدمة أولا فى كلام السعد وهو أن الايمان فعل اللسان فقط وفيه طرق ثلاثة الأولى أن الايمان هو الاقرار بحقيقة ماجاء به الرسول ومعرفة ذلك بالقلب شرط فيه وليس من حقيقة الايمان وهذا القول ينسب للرقاشى الثانية أنه الاقرار بذلك بشرط التصديق وينسب للقطان قال ان الاقرار إذا خلا عن المعرفة

(١) كذا بالاصل وصواب العبارة لانه أدرك البعثة أو نحو هذا (٢) كلا بل هو ثقة فى الحديث مجمع على امامته فى السيرة (٣) لا معنى للتفويض عبد الله محمد الصديق

فان قيل الايمان هو التصديق وأهل اللغة لايعرفون من لفظ التصديق الاالتصديق باللسان والنبى عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانهمن غير استفسار لمافى قلبه قلنا لاخفاء فى أن المعتبر فى التصديق لغة عمل القلب حتى لوفرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أووضعه لمعنى غير التصديق القلبى لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف أن من قال صدقت مصدق للنبى صلى الله عليه وسلم مؤمن به ولهذا صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان قال تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين) قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا

والتصديق لايكون إيمانا وعند الاقرار بالشهادة يكون الايمان هو الإقرار فقط الثالثة أنه الاقرار بذلك من غير شرط وهو مذهب الكرامية زعموا أن من أقر بلسانه فهو مؤمن وإن كان الكفر فى قلبه قال الفهرى ذهب الكرامية إلى أن مجرد الاقرار باللسان كاف فى الايمان وإن أبطن الكفر وهؤلاء الذين سموهم مؤمنين هم الذين سماهم الله تعالى منافقين ونفى عنهم الايمان بقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين وقال تعالى والله يشهد إن المنافقين لكاذبون والكرامية تشهد إن المنافقين لصادقون ه وقال السعد فى شرح المقاصد زعموا أن من أضمر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمنا ومن أضمر الايمان ولم يتفق له الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهذه الفرق الثلاث كبير خلاف فى المعنى وفيما يرجع الى الاحكام ه وقال أبو على اليوسى وليس هذا خلافا للجمهور بالنسبة إلى إجراء الأحكام فى الدنيا فان أرادوا ذلك فقولهم صحيح ه وقد علمت مما مر عن أرباب الفن أن الكرامية يقولون أن الايمان هو الاقرار باللسان من غير شرط أصلا كما قال ش خلافا لما قاله المحشى أنهم يشترطون عدم التكذيب بالقلب واعترض على ش بان كلامه يوهم انهم حكموا بالايمان على من قالها مكذبا وليس كذلك وأصل عبارة ش للسعد فى شرح النسفية قال الخيالى لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا لأنا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما فى القلب (قوله) فان قيل الخ هذا السؤال والجواب أصله للسعد فى شرح العقائد قال العصام فى شرحه هذه معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بل جعله الاقرار أنسب بالمعنى اللغوى لانه فى اللغة التصديق باللسان لا بالقلب ه هذا هو الشق الاول من المعارضة وبقى عليه الشق الثانى وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يكتفون من كل أحد بمجرد النطق بكلمة الشهادة وقال ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس الحديث (قوله) لاخفاء أن المعتبر الخ هذا جواب عن الشق الأول من المعارضة وحاصله أن المعتبر فى التصديق عمل القلب وأما النطق باللسان فهو امارة وعلامة على التصديق القلبى ولذا حكمنا على المقر بلسانه أنه مؤمن لظننا الموافقة بين اللسان والقلب (قوله) أن من قال صدقت الخ بتشديد الدال وضم

ولكن قولوا اسلمنا ولا نزاع فى أن المقر باللسان فقط يسمى مؤمنا لغة وشرعا بحسب الظاهر وتجرى عليه أحكام الايمان لكن ذلك لدى الموطأة وانما نزاعنا فى كونه مؤمنا عند الله والنبى صلى الله عليه وسلم والصحابة كما كانوا يحكمون بايمان المقر باللسان كانوا يحكمون بكفر المنافق وأيضا الاجماع على أن من صدق بقلبه ومنعه من النطق خرس ونحوه فهو مؤمن فبطل قول الكرامية المذكور أن حقيقة الايمان كامتا الشهادة وقد تبين أيضا أن الايمان يباين الاسلام مفهوما وأما قوله

التاء وهو معمول القول ومصدق خبر ان ومؤمن مرادف له وعبارة السعد بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبى صلى الله عليه وسلم ومؤمن به الخ (قوله) يسمى مؤمنا لغة أى يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل السنة لقيام دليل الايمان به فان علامة الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة وفى المواقف أن الاقرار يسمى إيمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة فى الاقرار أيضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم إلا أن يدعى وضع آخر قاله الخيالى (قوله) والنبى صلى الله عليه وسلم الخ هذا جواب عن الشق الثانى من المعارضة وحاصله انهم حكموا بايمان المقر باللسان لظهور امارة التصديق عليه بحسب الظاهر وهو النطق بالشهادتين كما مر فالتصديق عندهم هو العمدة فى الحكم بالايمان ولذا حكموا بالكفر على من لم يصدق بقلبه وان نطق بكلمتى الشهادة وهو المنافق المعروف عندنا بالزنديق فدل هذا أنه لا يكفى فى الايمان فعل اللسان وهذا فيما بينه وبين الله تعالى كما هو الموضوع وأما بالنسبة إلى إجراء أحكام المؤمنين فالنطق كاف فى ذلك مع عدم ظهور امارة التكذيب وقد اقتصر السعد فى شرح المقاصد عليه فى الجواب على الشق الثانى من المعارضة ونصه قلنا هنا فى أحكام الدنيا وإنما النزاع فى أحكام الآخرة (قوله) وأيضا الخ هذا رد آخر على الكرامية فمذهبهم باطل كتابا وسنة وإجماعا (قوله) وقد تبين الخ قد ذكر فى مواضع أن الاسلام مرجعه عمل الجوارح الظاهرة والايمان مرجعه الى عمل الباطن أى التصديق المفسر بالاذعان والقبول كما أشار اليه فى اضاءة الدجنة بقوله ٠

وما إلى الأعمال ظاهراً رجع ... فذاك إسلام به العبد انتفع

ومرجع الايمان للاذعان ... بالقلب والتصديق بالجنان

ونطق ذى القدرة شرط فيه ... على اختلاف كتبهم تحويه

وقال فى جمع الجوامع والايمان تصديق القلب ولا يعتبر إلا مع التلفظ بالشهادتين من القادر ثم قال والاسلام أعمال الجوارح ولا يعتبر الا مع الايمان قال الكمال حاصله أن الايمان شرط للاعتداد بالعبادة فلا ينفك الاسلام المعتبر عن الايمان والايمان قد ينفك عنه فلا يوجد اسلام معتبر دون إيمان وقد يوجد الايمان المعتبر دون إسلام كمن صدق ثم اخترم دون اتساع وقت التلفظ ومن قال إنهما واحد فسر الاسلام بالاستسلام والانقياد الباطنى بمعنى قبول الأحكام فمن حقق ظهر له أن الخلاف هل هما

مترادفان أم لا خلاف فى مفهوم الاسلام وبمن قال بالترادف كثير من الحنفية وبعض أصحابنا هـ قلت وبه صدر السعد فى المقاصد ونسبه للجمهور فقال الجمهور على أن الاسلام والايمان واحد بمعنى رجوعهما إلى القبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما والعكس فى حق الاسم والحكم والدار للاجماع على ذلك ولشهادة النصوص مثل ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه مع أن الايمان مقبول وفاقا ومثل قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها الآية قل لا تمنوا على إسلامكم الآية احتج المخالف لتفارقهما بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وتعاطفهما كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الآية وتخالفهما فى البيان بعد الاستفسار كقوله ﷺ الايمان أن تؤمن بالله الخ والاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله الخ قلنا لا نزاع فى إطلاقه على الاستسلام والانقياد الظاهر وتغاير المفهوم كاف فى صحة العطف وفى الحديث بيان لمتعلق الايمان وشرائع الاسلام وقد ورد مثله فى الايمان هـ وانظر بسطه فى الشرح وقال الشيخ زروق فى شرح الرسالة وقع ما يدل على تغاير الايمان والاسلام وترادفهما فقال المحققون الذى يظهر من جهة الشرع واستعمال اللغة أن الايمان حقيقة فى العقد مجاز فى العمل والاسلام عكسه وهما فى الشرع واحد لتوقف كل منهما فى صحته على الآخر هـ فلا يصح أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو العكس كما عند ش وقال سيدى العربى فى مراصده ٠

ويتساوى مؤمن ومسلم	للزوم شرعا فاحكم (١)
وان تراع فيهما المفهوما	كان التغاير به محكوما
ونحو هذا قد نحوا فى المصدر	على طريق عندهم محرر
ومرجع المفهوم فى الايمان	لحالة التصديق والاذعان
وللخضوع مرجع الاسلام	والانقياد مع الاستسلام
وهو إذ يظهر فى الأعمال	مفسر بها بلا إشكال
والثالث الاحسان للمراقبة	مرجعه مكملا ماصاحبه

وقال الباجورى على الجوهرة بعد ما قرر القول بالتغاير هذا مذهب جمهور الأشاعرة وذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميهما وظاهره أن الخلاف حقيق والتزمه بعضهم قائلا ان معنى الاسلام عندهم الاذعان الباطنى بدليل أفمن شرح الله صدره للاسلام وأجاب الأولون بأن المعنى لقبول الاسلام وان كان الحذف خلاف الاصل وعلى هذا فالنطق دليل عليهما والعمل كمال لهما وبعضهم جعل الخلاف لفظيا باعتبار المآل فحمل القول باتحاد المفهوم على معنى أن كل من اتصف باحدهما اتصف بالآخر شرعا وان تغايرا معنى وحمل القول بالتغاير على تغاير معناهما وان اتحدا مآلا فآل الأمر إلى أنهما متغايران معنى وافراداً باتفاق فمعنى الايمان التصديق الباطنى وافراده

(١) كذا بالأصل ولا يخفى أن الوزن مختل

تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فلا يدل على اتحاد مفهومهما وإنما يدل على تصادق المشتقين منهما على ذات واحدة وقد قال سعد الدين كما نقله عنه السيد فى حواشى المطول أن تصادق المشتقين كالناطق والضاحك على ذات واحدة لا يدل على تصادق مأخذيهما فضلا عن اتحاد المأخذين فيصدق أن الناطق ضاحك ولا يصدق على النطق ضحك وقول النسفى كغيره الايمان والاسلام واحد لم يرد به اتحاد المفهوم وانما المراد أنهما متلازمان بحسب حكم الحاكم منا بمعنى أنه لا يصح أن يحكم على أحد أنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس

تصديق زيد وعمرو وهكذا ومعنى الاسلام الانقياد وافراده انقياد زيد وعمرو وهكذا وأما محلهما فواحد فكل محل لأحدهما محل للآخر وبالعكس (قوله) وأما قوله تعالى فأخرجنا الخ هذه الاية استدل بها من قال بالاتحاد كما مر عن السعد فى المقاصد أى لم نجد فيها من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين قال فى الشرح واعترض بأنه يكفى لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت بأن المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى عدم الانفكاك ه بخ أى لا ينفك أحدهما عن الآخر شرعا وهو مراد ش بتصادق المشتقين أى المؤمن والمسلم ومعنى كلام ش أن الاية انما تدل على اتحادهما بحسب المصادقة لا بحسب المفهوم الذى هو محل النزاع والمراد بالتصادق الحمل والاخبار لأن الصدق عندهم فى المفردات الحمل وفى القضايا معناه التحقق والثبوت وقوله كالناطق الخ أى وهو ذات ثبت لها النطق والضاحك ذات ثبت لها الضحك والاول مشتق من النطق والثانى من الضحك وهما المراد بالمأخذين وقوله فضلا عن اتحاد الخ يعنى أنه إذا لم يصح الاخبار بأحد المأخذين عن الآخر فلا يصح أن يقال أن مفهومهما واحد بالاحرى لأن ما انتفى فيه التصادق انتفى فيه الاتحاد وقد يوجد التصادق وينتفى الاتحاد كما فى المؤمن والمسلم فيصدقان على ذات واحدة وان لم يتحدا فى المفهوم والحقيقة (قوله) وقول النسفى الخ هو حنفى ماتريدى وتقدم أن جمهور الحنفية يقولون باتحاد مفهوميهما وهو ظاهر كلام النسفى واستدل له بالآية المتقدمة إلا أن السعد فى شرح النسفية أوله بما عند ش وحينئذ يكون الخلاف لفظيا وبعضهم أبقى الخلاف على ظاهره فيكون حقيقيا كما مر عند البيجورى (قوله) بمعنى أنه لا يصح الخ أصله للسعد أول به كلام النسفى قال وبالجملة أنه لا يصح الخ زاد ولا نعنى بوحدتهما سوى هذا اه لكن قال العصام لا يخفى أن هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وان نفى التغاير عند الاشاعرة لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لأمرين لا ينفك أحدهما عن الآخر أن كلا منهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره اه وأيضا لا يلزم من الاتحاد بحسب الحكم الشرعى الاتحاد فى المفهوم الذى هو محل النزاع قال السعد فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح فى تحقق الاسلام يعنى شرعا بدون إيمان وهو فى الآية

بمؤمن لعدم الاطلاع على حقيقة ما فى القلب ويدل على أن الاعمال ليست من مسمى الايمان شرعاً

بمعنى انقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان (قوله) ويدل على أن الأعمال الخ هذا إشارة الى رد الاحتمال الثالث من الاحتمالات الاربعة المتقدمة فى كلام السعد فى شرح المقاصد وهو أن الايمان من فعل القلب واللسان وسائر الجوارح أى التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بسائر الجوارح ففعل الجوارح فى هذا الطريق من صلاة وصيام ونحوهما داخل فى مسمى الايمان وفى هذا ثلاثة مذاهب الأول أن عمل الجوارح جزء من حقيقة الايمان فاذا انتفت الأعمال عن شخص فليس بمؤمن بل كافر لأن الماهية المركبة تنتفى بانتفاء جزئها وهو مذهب الخوارج قالوا من ارتكب كبيرة فهو كافر مخلد فى النار ويعذب بعذاب الكفار لا أقل كما تقوله المعتزلة والذنوب عندهم كلها كبائر الثانى ليس بمؤمن لفقد جزء من الايمان وهو العمل ولا كافر لوجود التصديق القلبى فهو منزلة بين المنزلتين ويخلد فى النار ويعذب بأقل من عذاب الكفار وهو مذهب المعتزلة وقد أحسن فى الرد عليهم من قال :

وما الدهر إلا ليلة ونهارها وما الناس إلا مؤمن ومكذب

فان أنت لم تؤمن ولم تك كافرا فأين إذاً يا أحمق الناس تذهب

واختلفوا فى الاعمال التى هى جزء الايمان ماهى فقيل فعل الواجبات وترك المحظورات وهو للجبائى ومن تبعه وقال عبد الجبار وأبو الهذيل فعل الطاعات مطلقا واستدل المعتزلة والخوارج على مذهبهم بآيات وأحاديث انظرها والجواب عنها فى تأليفنا على كلمة الشهادة المذهب الثالث أن الأعمال داخلة فى مسمى الايمان إلا أن تاركها مؤمن عاص وهو مذهب أكثر السلف وينسب لمالك والشافعى والاوزاعى واستشكل بأن العمل ان كان جزءا وجب أن تبطل حقيقة الايمان عند عدمه فكيف يكون تارك العمل مؤمنا وأجيب بأن الايمان الذى العمل جزء منه هو الكامل لا مطلق الايمان فهم يعتبرون الايمان بمعنيين أحدهما الايمان الاصلى المخرج عن الكفر وهو التصديق وحده أو مع النطق بالشهادتين والاخر الايمان الكامل المنجى من العقاب بفضل الله تعالى وهو ما اقترن بالعمل وأما الاحتمال الرابع وهو انه اسم لفعل القلب واللسان فالمراد به أن الايمان هو المجموع من تصديق القلب واعتراف اللسان وهو مذهب كثير من السلف وينسب لأبى حنيفة ويقال فيه اسم للمجموع من المعرفة والاقرار باللسان أو العلم والاقرار او الاعتقاد والاقرار وهى طريقة واحدة وان كان التعبير بالاعتقاد يشعر بالاكتفاء بالتقليد بخلاف المعرفة أو العلم على اصطلاح المتكلمين والحاصل أن المذاهب عشرة الاول أن الايمان هو التصديق أى حديث النفس التابع للمعرفة الثانى نفس المعرفة الثالث التسليم وهو راجع للأول الرابع الاقرار بالشهادة بشرط التصديق الخامس الاقرار بشرط

المعرفة السادس المجموع من الاقرار والتصديق أو المعرفة والاقرار أو العلم والاقرار والاقرار أو الاعتقاد والاقرار السابع المجموع من تصديق واقرار وعمل وتارك العمل كافر الثامن انه كذلك وتارك العمل غير كافر ولا مؤمن التاسع انه كذلك وتارك العمل مؤمن عاص ثم الثامن على مذهبين لأن العمل إما فعل الواجبات وترك المحظورات أو فعل الطاعة فقط وبه كملت المذاهب عشرة ولم تتعرض لحكم النطق باعتبار الشرطية وإلا لزادت على العشرة قاله أبو على فى مشرب العام والخاص وهو ملخص من كلام السعد فى شرح المقاصد قال السعد بعد ماذكر فان قلت قد ذكرت من المذاهب مايبلغ عشرة ونحن قاطعون بأن النبى ﷺ ومن بعده كانوا يأمرون بأمر معلوم يمتثل من غير افتقار لبيان واستفسار إلا بحسب المتعلق أى ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا لا خفاء ولا خلاف بأنهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون فى حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار إلا أنه مع اختلاف واجتهاد فى أن مناط الاحكام الأخروية مجرد هذا المعنى أو مع الاقرار أو كلاهما مع الأعمال وفى أن ذلك مجرد معرفة واعتقاد أو مع زائد على ذلك وهذا لابأس به اهـ منه وبه تعلم مافى قول المحشى فيما مر واعلم أن كون حقيقة الايمان مركبة من حديث النفس والمعرفة والاذعان لا يقتضى خفاءه فاندفع مافى المقاصد أن كثرة الأقوال تقتضى خفاءه مع أن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانوا يأمرون به من غير توقف ولا يكون ذلك إلا فى الشىء الواضح اهـ فكلامه رحمه الله تعالى غير صواب من وجهين الأول أنه يقتضى أن السعد لم يجب عن السؤال وليس كذلك الثانى أن كلامه يقتضى أن السؤال مبنى على تركيب الايمان من الأمور الثلاثة وليس كذلك بل مرتب على اختلاف الاراء فى ذلك وتشعب الأقوال وذلك يقتضى الخفاء كما نص عليه غير واحد فى مسائل كالعقل والروح والاسم الأعظم ونحوها ولذا بنى السعد السؤال على ذلك وأجاب عنه بجواب ظاهر ومحصله أن الأمر المعلوم الذى كانوا يأمرون به هو ماتبنى عليه الأحكام الدنيوية والذى وقع الاختلاف فيه هو ماتبنى عليه الأحكام الأخروية من كونه مؤمناً عندالله تعالى يستحق مايستحقه المؤمنون فى الآخرة (قوله) ليست من مسمى الايمان أى ليست بجزء منه بل شرط فى كمال الايمان لافى أصله واستدل عليه فى شرح المقاصد بوجوه ثمانية الأول أنه اسم للتصديق فى اللغة ولا دليل على النقل الثانى النص والاجماع على أنه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى إيمان اليأس ولا خفاء ان ذلك إنما هو التصديق والاقرار إذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص الدالة على الأوامر والنواهى بعد إثبات الايمان نحو : يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الرابع ما أشار اليه ش بقوله عطفها عليه أى والعطف يقتضى المغايرة كما أشار اليه من قال :

لا تدخل الأعمال فى الايمان   لعطفها عليه فى القرآن

عطفها عليه فى الكتاب والسنة كثيراً كقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتقييد العمل بالايمان كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن واثبات الايمان لمن ترك بعض الأعمال كقوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فسقط قول المعتزلة أن الأعمال جزء من مسمى الايمان ينتفى بانتفائها حتى جعلوا العاصى خارجا عن الايمان غير داخل فى الكفر فاثبتوا منزلة بين المنزلتين نعم السلف يطلقون الايمان على الكامل المنجى وهو المشتمل على الأعمال فيقولون ومنهم

ومنه قوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا الى غير ذلك ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن أفضل الأعمال قال إيمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور (قوله) وتقييد العمل الخ أى لأن القيد غير المقيد وهذا كالوجه السادس عند السعد فى شرح المقاصد وأنه وقع الاجماع على أن الايمان شرط العبادة أى والشرط غير المشروط وقوله وإثبات الايمان الخ هذا هو الوجه الخامس مما ذكره السعد وهو أن الايمان والمعاصى قد يجتمعان كما تدل عليه الآيات والأحاديث ومن أقوى الأدلة على ذلك ما فى البخارى وغيره عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : بايعونى على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصونى فى معروف فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب فى الدنيا فهو كفارة له ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو الى الله فان شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه فلم يحكم على العاصى بانه نقض البيعة وليس بمؤمن وانه مخلد فى النار ولا يتأتى للمعتزلة حمله على الصغائر لأن الزنى وماذكر معه من الكبائر وان حملوه على التائب قلنا هو مقطوع له بالمغفرة أو مظنون له بها إجماعا والحديث يقتضى استواء الأمرين فلا يحمل عليه إذ لاقائل باستواء الأمرين فى حقه وهذا الحديث تقدم لش الاستدلال به على عدم وجوب العقاب على الكبائر عند قول ظم لو استحال بمكن الخ وأما ما استدل به المعتزلة من قوله صلى الله عليه وسلم ولا يزنى الزانى وهو مؤمن الحديث وقوله لا إيمان لمن لا أمانة له فالمراد نفى الايمان الكامل وترك التصريح بالقيد مبالغة فى الزجر بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن حتى قال النبى ﷺ لأبى ذر لما بالغ فى السؤال وإن زنى وإن سرق رغما على أنف أبى ذر السابع من الأوجه التى ذكر السعد أنه لو كان اسما للطاعة فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الأعمال فلم يكن من صدق وأقر مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى أن من صدق وأقر فأدركه الموت مات مؤمنا قال فى التبصرة قد أجمع المسلمون على تحقيق اسم الايمان وإثبات حكمه بمجرد الاعتقاد وإما لكل عمل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن أن جبريل عليه السلام لما سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن الايمان لم يجبه إلا بالتصديق دون

ابن أبي زيد في رسالته الايمان قول باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح ومما ينبغي التنبيه عليه هنا مسالة زيادة الايمان ونقصانه اعلم أنه اختلف في العلم الحادث وهو علم المخلوق هل يتعدد

الأعمال (قوله) نعم السلف يطلقون الخ قال ش في تأليفه في الرد على الطائفة الوهابية وأما الايمان فأحد إطلاقاته ماتقدم أعني تصديق النبي ﷺ فيما علم الخ فيعم مافسره به في حديث جبريل ويزيد أموراً أخر كالتصديق بوجوب الخمس وحرمة الزنى وذلك داخل في التصديق بالرسل والكتب اجمالا فالفائت في حديث جبريل هو التفصيل وهذا الاطلاق حقيقة شرعية ويطلق على مايشمل ذلك وقول اللسان وعمل الجوارح وهو إطلاق مجازى من إطلاق اسم الشيء على الفرد الكامل منه وعليه قول الرسالة وغيرها الايمان قول الخ ويطلق أيضاً على الخصال التي هي ثمرات التصديق مجازاً أيضاً من تسمية الشيء باسم سببه كالصلاة نحو : وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم لبيت المقدس الحياء من الايمان وأداء الخمس من الايمان فتحصل أن للاسلام إطلاقين حقيقين وإطلاقا مجازيا وللايمان واحد حقيقي واثنان مجازيان وهذا كله بالنسبة الى الشرع وأما باعتبار اللغة فالكل مجاز لأن تلك المعاني أخص من المدلول اللغوى وإطلاق اسم الاعم على الأخص من حيث تقييده بالقيد الخاص مجاز بخلاف إطلاقه عليه من حيث هو فرد من أفراد العام فقط لحقيقة وما فصلناه أتم تحريراً مما في الاحياء فان فيه تخليطا اه وقد تقدمت إطلاقات الاسلام وقد رجع المحشي هنا الى الصواب بخلاف ما تقدم له في الاسلام حيث جعل الاطلاقات الثلاثة من قبيل الاشتراك وإن قال هنا على قول ش على الفرد الكامل الخ أي مجازاً كما مر نظيره في الاسلام الكامل اه مع أنه لم يمر له ذلك وسبحان من تنزه عن السهو والغفلة (قوله) ومما ينبغي التنبيه عليه الخ أي لما وقع فيه من الخلاف بين العلماء وإن كانت هذه المسألة مما ينفع علمه ولا يضر جهله (قوله) وهو علم المخلوق الخ قال البناني عند كلام السبكي الآتي عند ش اعلم أن علم الله تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها ولا تفاوت وأما علم المخلوق فقال قوم لا تفاوت في جزئياته فالعلم القائم بزيد والقائم بعمرو وغيرهما لا تفاوت فيه من حيث الجزم فهو من قبيل المتواطيء وقال آخرون يتفاوت في جزئياته ثم القائلون بعدم التفاوت ذهب بعضهم الى أنه لا يتعدد بتعدد المعلوم بل هو صفة واحدة قياسا على علم الله تعالى وانما التفاوت بكثرة المعلومات كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين وهو قول بعض الاشاعرة وذهب بعضهم الى أنه يتعدد بتعدد المعلومات فالعلم بهذا الشيء غير العلم بذلك الشيء وأجاب عن القياس المذكور بأنه خال عن الجامع لأن علم الله تعالى قديم وعلم المخلوقات حادث وعلى هذا لا يمكن تفاوت العلم بكثرة المتعلقات إذ الفرض أن كل علم تعلق بمعلوم يخصه نعم يمكن التفاوت في المعلومات من حيث قلة الغفلة وكثرتها وهو مراد المحلي بالف النفس بأحد المعلومين وهذا قول الأشعرى وكثير من المعتزلة هـ وأصله

بتعدد المعلوم وإليه ذهب الأشعري وكثير من المعتزلة أو هو صفة واحدة تتعدد متعلقاتها وهي المعلومات الكثيرة وبه قال بعض الأشاعرة وعلى كل فقال الأكثرون يتفاوت من حيث الجزم فان الجزم في كون الواحد نصف الاثنين مثلا أقوى منه في كون العالم حادثاً وقال المحققون كما في جمع الجوامع لا يتفاوت وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات ان قلنا باتحاد العلم مع تعدد المعلوم أو بقلة تخلل الغفلات ونحو ذلك ان قلنا ان العلم يتعدد بتعدد المعلوم إذا تمهد هذا فعلى قول الجمهور أن العلم يتفاوت فالايمان يزيد وينقص أي يكون بعض أفراده أقوى من بعض في الجزم ونسبه السعد لبعض المحققين وعليه فلا إشكال في قول

للكمال (قوله) وعلى كل أي من القول بتعدد المعلوم والقول بعدمه قال العلامة العطار على قول السبكي ثم قال المحققون لا يتفاوت الخ مانصه نقل ص عن المحققين أنهم قالوا في العلم الحادث بأمرين الأول لا يتفاوت في جزئياته وهو ومقابله الذي هو قول الأكثرين بالتفاوت جار على كل من القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم والقول بتعدده عند ذلك لانه على كليهما له جزئيات أما على القول بالاتحاد فله جزئيات باعتبار المحال وأما على مقابله فله جزئيات بهذا الاعتبار وأخرى باعتبار التعلق (الأمر الثاني) أنه يتفاوت بكثرة المتعلقات وهذا إنما يجرى على القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم لا على مقابله لأنه عليه ليس للعلم متعلقات تتفاوت قلة وكثرة بل كل معلوم تعلق به علم خاص ﻫ (قوله) فان الجزم في كون الواحد الخ وعليه فالتفاوت راجع لحقيقة العلم وأجاب المحلي عن دليل الأكثرين بأن التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيثية أخرى كالف النفس بأحد المعلومين دون الآخر (قوله) بكثرة المتعلقات أي كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين كما مر والتفاوت بحسب هذا المعنى إنما هو في المتعلقات في الحقيقة دون العلم كما قاله اللقاني وقوله أو بقلة الخ هو الذي عبر عنه المحلي بالف النفس الخ (وقوله إن قلنا ان العلم الخ أي لأنه على هذا القول لا يعقل التفاوت في المتعلقات لأن كل متعلق له علم يخصه (قوله) فالايمان يزيد الخ قال في شرح المقاصد هو ظاهر الكتاب والسنة ومذهب الأشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رحمه الله تعالى وكثير من العلماء ﻫ وقوله أي يكون الخ أشار به إلى أن المختار أن نفس التصديق يزيد وينقص (قوله) ونسبه السعد الخ أي في شرح النسفية ونصه وقال بعض المحققين لانسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقص بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بأن تصديق آحاد الناس ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي ﻫ ومراده ببعض الخ شيخه العضد لانه قال الحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقص والقوة والضعف ﻫ بخ وقال في شرح المقاصد لانسلم أن التصديق لا يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت أو مبنى عليه قلة أو كثرة ﻫ بخ (قوله) وعليه فلا إشكال أي على القول بزيادة الايمان ونقصانه فلا

ابراهيم ﷺ ولكن ليطمئن قلبي أى ليزداد طمأنينة والا فاصل الطمانينة كان حاصلا وعليه أيضا يظهر أن ايمان النبى ﷺ ليس كآحاد الامة وان ايمان أبى بكر أقوى من ايمان غيره من الامة مافضلكم

إشكال فى طلب ابراهيم عليه السلام زيادة طمأنينة قلبه التى هى الايمان لكن يبقى الاشكال أن مايقبل الزيادة يقبل النقصان لانه قبل حصول الزيادة كان ناقصا وأجيب بأن إيمان الانبياء يزيد ولا ينقص أى لا يرجع للنقص قبل حصول الزيادة فلا ينافى أنه ينتقل من نقص نسبى إلى زيادة لأن الكامل يقبل الكمال وقال سيدى على بن وفا معنى قوله تعالى أو لم تؤمن أو لم يكفك إيمانك قال بلى يكفينى ولكن ليطمئن قلبي من قلقه لرؤية الكيفية اه وقال البيضاوى إنما قيل له ذلك مع علم المولى تعالى بأنه أعرف الناس بالايمان ليجيب بما أجاب به فيظهر للناس حقيقة الحال قال والطمأنينة بانضمام المعاينة إلى الوحى والاستدلال اه يعنى أن ابراهيم عليه السلام إنما سأل ربه أن يجمع له بين عين اليقين وعلم اليقين برؤية الكيفية ولم يسأل عن أصل إحياء الموتى لانه كان مؤمنا به ويرحم الله القائل

ولكن للعيان لطيف معنى   لذا سأل العيان(١) الخليل

وفى الصحيح نحن أحق بالشك من ابراهيم أى لو تطرق إليه شك لتطرق إلينا بالأولى نظراً لحال الأمة أو تواضعاً أو المحال يجوز أن يستلزم محالا آخر لكن لا يتطرق لنا شك فكذلك هو (تنبيه) تقدم أن إيمان الانبياء يزيد ولا ينقص أما إيمان المولى تعالى المدلول عليه باسمه المؤمن وهو تصديق نفسه ورسله فلا يزيد ولا ينقص إجماعا من أهل السنة لأنه راجع إلى كلامه القديم وهو لا يزيد ولا ينقص لانه لو زاد لكان الزائد منه حادثا وهو تعالى لا يتصف بحادث ولو نقص لانعدم الناقص منه والقديم لا ينعدم انظر سى على مسلم فى حديث جبريل عليه السلام وأما إيمان الملائكة فلا يزيد ولا ينقص على المشهور نقله اللقانى فى شرحه على الجوهرة عن ابن القيم لانه جبلى بأصل الطبيعة وقيل كإيمان الانبياء القسم الثالث إيمان الأمم من الجن والانس وهو محل الخلاف وزاد بعضهم قسما رابعا وهو الذى ينقص ولا يزيد وهو إيمان الفاسق قلت هذا بالنظر إلى القسمة العقلية وأما بالنظر إلى الخارج فالظاهر إنه كسائر الأمة لأنه مادام حيا يزيد إيمانه بسبب مايقتضى الزيادة وينقص بارتكاب المعاصى وكونه يتوالى عليه النقصان من غير زيادة نادر جداً لأنه لا يخلو من طاعة واستغفار وذكر ونحو ذلك مما يزيد فى الايمان ولذا أطلقوا فى القسم الثالث ولم يقيدوه بغير الفاسق والله أعلم (قوله) أن إيمان النبى الخ هذا مما لا شك فيه وقد قال تعالى وإنك لعلى خلق عظيم وأول مايدخل فيه الايمان وقوله وأن إيمان أبى بكر الخ قال سيدى عبد العزيز الدباغ كل واحد من الصحابة ورث خصلة من النبى صلى الله عليه وسلم والخصلة التى ورثها أبو بكر كمال الايمان بالله تعالى فانه كان فى النبى على كيفية لو طرحت على أهل الأرض لذابوا فورث أبو بكر شيأ يسيراً قدر ماتطيقه ذاته ومع ذلك لم يكن

(١) كذا بالأصل والصواب المعاينة .

أبو بكر بصلاة ولا صيام وإنما فضلكم بشيء وقر فى صدره وعنه وعن على لو كشف لى الغطاء ماازددت يقينا وهذا القول مختار النووى وعلى قول المحققين أن العلم لا يتفاوت من حيث الجزم فالإيمان لا يزيد ولا ينقص قالوا لأن مايقبل الزيادة يتطرق اليه احتمال النقيض فلايكون جزما وأجابوا عن الآيات والأحاديث الدالة على زيادته ونقصه كقوله تعالى ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم · ويزداد الذين آمنوا إيمانا بأوجه أحدها أن ذلك باعتبار كثرة المتعلقات وقلتها فان الصحابة آمنوا فى الجملة ثم كان يأتى فرض بعد فرض فيؤمنون بكل فرد تجدد وهذا يتصور فى عصره عليه الصلاة والسلام وبعده لان

فى الأمة من يطيق ماورثه ولا يدانيه ولذلك كان يتكلم معه فى البحور التى يخوضها عليه السلام وقطع عنه ذلك فى آخر عمره بنحو ثلاث سنين خشية عليه وقوله مافضلكم الخ لم يرفعه ش إشارة إلى أنه ليس بحديث(١) خلافا لجماعة وكذا لووزن إيمان أبى بكر بايمان الناس لرجحهم هو من كلام عمر كما فى الدرر المنتثرة للسيوطى خلافا للشيخ عبد السلام على الجوهرة وان سلمه الامير والمحشى (قوله) وعنه وعن على الخ بعضهم نسبه إلى الأول وبعضهم إلى الثانى قال الشيخ الأمير ويمكن الوقوع من كل منهما اه (٢) ولهذا جمع بينهما ش (قوله) مختار النووى الخ لانه قال فى جواب له نقله فى جامع المعيار أن نفس التصديق يزيد وينقص لانقص تردد وشك بل زيادته بمعنى نفى قبول الشك والتزلزل والشبه ونقصه بمعنى تطرق ذلك ولا يشك عاقل فى أن إيمان أبى بكر كان أرسخ من إيمان أحد الناس ولذا قال ليلة الاسراء ماقال وقال يوم الحديبية ماقال ﻫ (قوله) وعلى قول المحققين الخ أى المتقدم الذى ذهب عليه السبكى وهو مقابل قول الأكثر قال الكمال اعلم أن القائل بان العلم لايتفاوت قائل بان الايمان بمعنى التصديق لا يزيد ولا ينقص والمصنف تابع لامام الحرمين فى النقل عن المحققين وهو خلاف المنصور لاصحابنا فى الكلام ﻫ لكن امام الحرمين وان اختار ماذكر كما فى شرح المقاصد له قول آخر بالتفصيل قال اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة ومال اليه القلانسى فلا يبعد القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لانؤثر هذا ﻫ ذكره السعد أيضا لكن التحقيق انه يزيد وينقص وإن فسرناه بالتصديق وقوله من حيث الجزم قيد به إشارة إلى أنهم لايمنعون الزيادة من حيثية أخرى كما يؤخذ من أجوبتهم الآتية (قوله) مايقبل الخ تقدم جوابه فى كلام النووى وقوله أجابوا أى عن أدلة الأكثر بأوجه ستة على ماذكره ش واقتصر فى شرح المقاصد على الثلاثة الاولى منها وقال وهذه الوجوه جيدة فى التأويل لو ثبت لهم أن التصديق فى نفسه لايقبل التفاوت والكلام فيه اه يعنى أن هذه الوجوه وان كان الخصم يسلمها لاتثبت لهم المدعى وهو أن نفس التصديق لايزيد ولا ينقص بل قد يستدل بها الخصم على الزيادة والنقص بسبب السراية وان كان خصمه يمنع ذلك (قوله) وهذا يتصور الخ قصد به الرد على

(١) هو من كلام بكر بن عبدالله المزنى (٢) هو من كلام على عليه السلام ولا يصح عن غيره: عبدالله محمد الصديق

الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والتفاصيل يطلع عليها شيئا فشيئا ولا خفاء أن التفصيل أزيد أى أكمل ثانيها أن الثبات والدوام على الايمان زيادة له فى كل ساعة وحاصله أنه يزيد بزيادة الازمان لأنه عرض لايبقى الا بتجدد الأمثال وقول السعد فى اعتراض هذا الوجه ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لايكون من الزيادة فى شيء كما فى سواد الجسم يردبان توالى الامثال كثرة فى آحادها ولا شك أن ذلك تزايد ثالثها أن المرادزيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فان ذلك يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصى رابعها أن الزيادة والنقص فى الأعمال التى هى داخلة فى

بعض شراح العمدة وشراح نظم الأحوذى حيث قالوا لايتصور فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم فقد اعترضه السعد فى شرح النسفية بما عند ش (قوله) وقول السعد الخ مبتدا خبره قوله يرد الخ واصل هذا الرد للخيالى فى حواشيه لكن قال العصام ماذكره اى السعد من النظر قوى ولايندفع بما ذكر أن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لاينافى تلك الزيادة لان مراد السعد أن الشيء لايوصف بالزيادة لمثل هذا فنفى الزيادة بالمعنى المتعارف لاينافى دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف أصلها اه وأصلها أن العرض لايبقى زمانين وهو وان كان قول الاشعرى ضعيف عند جماعة من المتكلمين كما مر فى مبحث القدرة (قوله) ثالثها أن المراد الخ قال الامام الغزالى معنى كون الايمان يزيد وينقص أن ثمرته تزيد ويفيض نورها على ماهيته ﻫ وقوله وينقص بالمعاصى هذا لايتصور فى المعصوم كالأنبياء والملائكة ولذا خصوا محل الخلاف بغيرهما (قوله) فى الأعمال الخ وعليه ذهب فى الرسالة فقال يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقص الأعمال فيكون فيها النقص وبها الزيادة وبهذا وفق الامام الرازى وغيره بين القولين قال هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الأعمال فيتفاوت ﻫ نقله فى شرح المقاصد وجرى عليه ابن زكرى التلمسانى فقال .

من فسر الايمان بالتصديق　　لازيد لانقص على التحقيق
ومن يرى إضافة الأعمال　　أو أنها فيه على الكمال
صح دخول الزيد والنقصان　　فيما ترى من جملة الايمان

وعليه فيكون الخلاف لفظيا لكن لم يرضه السعد بل قال لانسلم أن التصديق لايتفاوت ﻫ وقال إمام الحرمين بعد نقله عن القلانسى ونحن لانؤثر هذا اه كما مر وكذا ابن حجر الهيتمى فى شرح الأربعين قال وهو وان كان ظاهرا حسنا فالأظهر والله أعلم أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة إذ لايمكن إنكار أن ايمان الصديقين أقوى من إيمان المؤلفة قلوبهم ﻫ وقال محشيه المدابغى إنه المعتمد ﻫ ولهذا تبرأ اللقانى فى جوهرته من القول بالتوفيق حيث قال .

ورجحت زيادة الايمان　　بما تزيد طاعة الانسان

مسمى الايمان الكامل أو فى مسمى مطلق الايمان عند المعتزلة خامسها أن الزيادة والنقص باعتبار قلة تخلل الغفلات وكثرتها كما أشير اليه فى حديث مسلم لو تدومون على ما تكونون عليه عندى لصافحتكم الملائكة فى الطرق فنبه على أن الغفلة تختلسهم فى غيبتهم عنه وتتحاماهم بحضرته الشريفة سادسها أن ذلك باعتبار

ونقصه بنقصها وقيل لا وقيل لا خلف كذا قد نقلا

قال ولده فى شرحها تبرأ من صحة هذا القيل لأن الاصح أن التصديق القلبي يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدم ذلك ه وسلمه الشيخ الأمير وعليه فالخلاف حقيق فقول ابن زكرى على التحقيق خلاف التحقيق والله أعلم ومما يؤيد القول بالزيادة والنقصان زيادة على ما مر ما فى الابريز عن الشيخ قال وسمعته رضى الله عنه يعد أمورا تزيد فى الايمان منها زيارة القبور والصدقة خالصة لوجه الله تعالى والتحرز عن الايمان الحانثة وغض البصر عن العورات والتغافل عن معاصى الناس لأن من تتبعها ابتلى بالوسواس فى الايمان وتعظيم العلماء ه بخ وذكر قبل هذا أن رضاء الوالدين يزيد فى الايمان والعقوق ينقص منه حتى يضمحل بالكلية إن أراد الله به الشقاوة فيموت على الكفر ومن لم يرد به ذلك مات ناقص الايمان وذكر فى موضع آخر اجتماع المؤمنين على الخير والخصال التى تزيد فى الايمان كثيرة أفردت بالتأليف وفى الحديث الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا اله الا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق قال الراغب فى كتابه الذريعة هذه لفظة من تأملها وعرفها علم أن الايمان الواجب هو اثنان وسبعون درجة لا يصح أن يكون أكثر منها ولا أقل ولا يوجد من الايمان ما هو خارج عنها فانه عليه الصلاة والسلام فيما يورده كما وصفه الله عز وجل بقوله وما ينطق عن الهوى الآية ثم بين ذلك يعنى أن العدد المذكور هو أصل لجميع الخصال الزائدة عليه ولشارحنا منظومة فى شعب الايمان متداولة (قوله) أو فى مسمى مطلق الخ قال العصام الأعمال فرضا أو نفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وفرضا عند الجبائى ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل وجود الكل بدون الجزء لأن الايمان حينئذ قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان ه بخ وتقدم بسط مذهبهم وان من وجد منه التصديق وحده أو مع النطق بالشهادة وترك العمل اختيارا ليس بمؤمن ولا كافر (قوله) باعتبار قلة الخ هذا الوجه قريب من الوجه الثالث لان القلة المذكورة واشراق نور الايمان فى القلب متلازمان وقوله فنبه على الخ وذلك لان مشاهدته ﷺ تزيد فى نور الايمان لاستمدادهم من نوره فتنتفى عنهم الغفلات والوساوس بحضوره ويقل إشراق ذلك النور عليهم عند مفارقته كالمسراج إذا قربته منك كثر إشراق نوره عليك وإن بعد منك قل وتقدم أن الاجتماع مع أهل الخير يزيد فى الايمان فاحرى سيد الوجود صلى الله عليه وسلم (قوله) كثرة الادلة المراد بالكثرة ما يشمل وجود الدليل الواحد لانه قد يكون الايمان عن تقليد ثم يكون علما يقينيا بالنظر فى الدليل

كثرة الأدلة أو وضوحها فى نفسها وعدم ذلك وقيل إن الايمان يزيد ولا ينقص رعاية للاطلاقات الشرعية والثلاثة رويت لمالك كما قاله زروق فى شرح الرسالة واشتهر عنه أنه كان يقول يزيد ولا يقول ينقص وسأله ابن نافع عن ذلك عند موته فقال أبرمتمونا (تنبيهات أخر) أحدها الأصح كما فى جمع الجوامع أن المؤمن يجوز بل يترجح كما روى عن ابن مسعود أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله فيعلق بالمشيئة خوفا من سوء الخاتمة لا شكا فى الحال ومنع أبو حنيفة وغيره ذلك لايهامه الشك فى الحال

(قوله) وقيل إن الايمان يزيد ولا ينقص الخ هذا هو المشهور عن مالك كما يأتى وبه قال الخطابى قال الايمان الكامل أمور ثلاثة قول وهو لا يزيد ولا ينقص وعمل يزيد وينقص واعتقاد يزيد ولا ينقص فان نقص ذهب ونحوه فى الشيخ زروق عن بعضهم قال الايمان مثل السراج له آنية وهى القول وزيت وهو العمل وفتيلة مع نورها وهو الاعتقاد وما يتبعه من أنواره وآثاره فالقول لا يزيد ولا ينقص والعمل عكسه والفتيلة يزيد نورها بحسب حسن الزيت وكثرة المناسبة ولا ينقص أصلها إذ لو نقصت جمرتها طفئت ﻫ بخ (قوله) رعاية للاطلاقات أى لانها مصرحة بزيادته فى الجملة ولم تصرح بنقصانه وتأولها المخالف (قوله) والثلاثة رويت الخ وقد أشار اليها صاحب المراصد بقوله :

قال الاشاعرة والايمان لا زيدولا نقص(١)فيه حصلا
وقيل فيه وهو قول السلف والفقهاء وذوى التصوف
وكم محقق على هذا عمل وقيل بالزيد بلا نقص نقل
عن الامام مالك وفى السماع عنه الثلاثة أتت بلا نزاع

ويؤخذ منه ترجيح القول بالزيادة والنقص والمراد بالسماع رواية العتبية وقوله أبرمتمونا أى أوقعتمونا فى المشقة والتعب بكثرة السؤال وقيل إنه قال له بعد ذلك نظرنا فاذا كل ما يقبل الزيادة يقبل النقصان (قوله) تنبيهات أخر أى زائدة على التنبيه الأول وهو مسألة زيادة الايمان ونقصانه لأنه قال فيها ومما ينبغى التنبيه عليه الخ ولو قال فيما تقدم تنبيهات وأدرج فيها المسألة الأولى كان أتمه وعبارة م فى ك تنبيه بما يتأكد ذكره والتنبيه عليه مسائل مهمة فذكر مسألة زيادة الايمان ونقصانه ومسألة أنا مؤمن ومسألة خلق الايمان (قوله) كما فى جمع الجوامع ونصه والأرجح أن المرء يقول أنا مؤمن إن شاء الله خوفا من سوء الخاتمة والعياذ بالله لا شكا فى الحال ﻫ (قوله) ومنع أبو حنيفة الخ وكذا مالك وأحمد قال فى شرح المقاصد ذهب كثير من السلف وهو المحكى عن الشافعى والمروى عن ابن مسعود أن الايمان يدخله الاستثناء ومنعه الأكثر وعليه أبو حنيفة وأصحابه لأن التصديق أمر معلوم ولا تردد فيه عند تحققه ومن تردد فليس بمؤمن وإذا لم يكن للشك فالاولى أن يترك بل يقال

---

(١) كذا بالأصل والصواب نقصان

(الثانى) الايمان مخلوق لله تعالى كما نص عليه أبو حنيفة وغيره ولا معنى لما نقل عن بعض الحنفية أنه غير مخلوق لأن أفعال العباد وأقوالهم كلها مخلوقة لله تعالى (الثالث) الايمان أربع مراتب إيمان

أنا مؤمن حقا دفعا للايهام ومن الحنفية النسفى ولذا قال فى عقائده واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح أن يقول أنا مؤمن حقا ولا ينبغى أن يقول إن شاء الله تعالى قال السعد لأنه إن كان للشك فهو كفر وإن كان تأدبا وإحالة الامور لمشيئة الله تعالى أو للشك فى العاقبة لا فى الحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبرى عن تزكية النفس فالاولى تركه لأنه يوهم الشك ولهذا قال ينبغى دون لا يجوز لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين ه وقال ابن عبدوس وابن عرفة يجب أن يقول ذلك وقد علمت من كلام السعد أن محل الخلاف اذا لم يرد شكا ولا تبركا فان أريد الأول منع وان أريد الثانى جاز وأشار سيدى عج الى المسألة بقوله :

من قال إنى مؤمن يمنع من مقاله إن شاء ربى يافطن
وذا لمالك وبعض تابعه يوجب أن يقول هذا يانبيه
ومثل ما لمالك للحنفى والشافعى جوز هذا فاعرف
وامنعه إجماعاً إذا أريد به الشك فى إيمانه يا منتبه
كعدم المنع إذا به يراد تبرك بذكر خالق العباد
فالخلف حيث لم يرد شكا ولا تبركا فكن بذا محتفلا

ونقل العلامة العطار عن السعد أنه قال لاخلاف بين الفريقين فى المعنى لأنه إن أريد بالايمان مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وإن أريد ما يترتب عليه من النجاة والثمرات فهو فى مشيئة الله تعالى ولا قطع فى حصوله فى الحال فمن قطع بالحصول أراد الأول ومن فوض الى المشيئة أراد الثانى ه (قوله) الايمان مخلوق الخ قال ابن حجر الهيتمى قال جمع من الحنفية الايمان مخلوق وكلام أبى حنيفة صريح فيه وقال آخرون منهم غير مخلوق وهما متفقان على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وبالغ جمع منهم فكفروا من قال بخلافه لما يلزم عليه من خلق كلامه تعالى لأنه قال فاعلم أنه لا إله إلا الله فالمتكلم بها قاطع بكلامه بما ليس بمخلوق كما أن قارىء آية من القرآن يصير قارئاً لكلامه تعالى حقيقة ورد بأن هذا جهل وغباوة إذ الايمان التصديق أومع الاقرار باللسان وكل منهما فعل العبد وهو مخلوق لله تعالى وأيضا فقد قال الفقهاء لا يكون المقرو قرآنا إلا بالقصد ويلزمهم أن كل ذاكر وكل متكلم وافق كلامه جزأ من القرآن فقد قام به ماليس بمخلوق من معانى كلامه تعالى وهو باطل وأيضا المتلفظ بالشهادة لم يقصد قراءة بل إقراراً بالتصديق ه بخ (قوله) الايمان أربع مراتب الخ جعل البيجورى

المنافقين بألسنتهم دون قلوبهم وانما ينفعهم فى الدنيا بحقن دمائهم وصون أموالهم وهم فى الآخرة كما قال تعالى ان المنافقين فى الدرك الأسفل من النار . وإيمان عامة المؤمنين بقلوبهم وألسنتهم لكن لم يتخلقوا بمقتضاه ولم تظهر عليهم ثمرات اليقين فيدبرون مع الله ويرجون ويخافون غيره ويجترؤن على مخالفة أمره ونهيه وإيمان المقربين وهم الذين غاب عليهم استحضار عقائد الايمان فانصبغت بذلك بواطنهم وصارت بصائرهم تشاهد الأشياء كلها صادرة من عين القدرة الأزلية فظهرت عليهم ثمرات ذلك فلا يعولون على شىء سوى الله فلا يخافون ولا يرجون غيره لأن الخلق لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا ولا يحبون غيره لأنه لا محسن سواه ولهذا قال الشيخ أبو الحسن وهب لنا حقيقة الايمان بك حتى لانخاف غيرك ولا نرجو غيرك ولا نحب غيرك ولا نعبد شيئا سواك ولا يعترضون شيئا من أفعاله وأحكامه لأنه الحكيم : فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ورأوا الآخرة محل القرار فسعوا لها سعيا فى الحكم لو أشرق نور اليقين لرأيت الآخرة أقرب من أن ترحل اليها ولرأيت محاسن

على الجوهرة المراتب خمسا وأشار آخراً الى مرتبة سادسة وأسقط المرتبة الأولى عند ش كما يأتى فقال اعلم أن الايمان على خمسة أقسام إيمان عن تقليد وهو الناشىء عن الاخذ بقول الغير بلا دليل وإيمان عن علم وهو الناشىء عن معرفة العقائد بأدلتها وإيمان عن عيان وهو الناشىء عن المراقبة لله تعالى وإيمان عن حق وهو الناشىء عن المشاهدة لله تعالى وإيمان عن حقيقة وهو الناشىء عن كونه لا يشهد إلا الله تعالى فالتقليد للعوام والعلم لأصحاب الأدلة والعيان لأهل المراقبة ويسمى مقام المراقبة والحق للعارفين ويسمى مقام المشاهدة والحقيقة للواقفين ويسمى مقام الفناء وأما حقيقة الحقيقة فهى للمرسلين وقد منع الله من كشفها (قوله) إيمان المنافقين الخ فيه تسامح لعدم التصديق القلبى الذى هو حقيقة الايمان أو جزء منه ولذا أسقطه بعضهم وش نظر الى الظاهر وأنه تجرى عليهم أحكام المؤمنين فى الدنيا وقوله وإيمان عامة الخ هذه المرتبة على قسمين لأنه إما عن تقليد أو عن دليل (قوله) وهم الذين غلب عليهم الخ هذا المقام يقال له الفناء الأصغر وهو سقوط الأوصاف المذمومة من العبد كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة قال السيد الجرجانى فى تعريفاته الفناء فناءان الأول ماذكرنا وهو بكثرة الرياضة والثانى عدم الاحساس بعالم الملك والملكوت وهو الاستغراق فى عظمة البارى سبحانه وتعالى ومشاهدة الحق ه وهذا القسم الثانى هو المرتبة الرابعة عند ش وقال القشيرى فى رسالته الفناء أقسام ثلاثة الأول فناء العبد عن نفسه وصفاته وبقاء صفات الحق تعالى الثانى فناؤه عن صفات الحق بشهود الحق الثالث فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق وقال الحلبى فى السير والسلوك علم اليقين هو العلم الحاصل من الدليل العقلى وعين اليقين هو الحاصل بالمشاهدة وحق اليقين فناء صفات

الدنيا وقد ظهرت كسفة الفناء عليها وإيمان أهل الفناء فى التوحيد المستغرقين فى المشاهدة كما قال مولانا عبد السلام وأغرقنى فى عين بحر الوحدة وقال واجمع بينى وبينك وحل بينى وبين غيرك وهذا المقام يحصل وينقطع ومنه قول ابن عمر لعروة لما كلمه عروة فى أمر وهما فى الطواف فلم يجبه إنا كنا نترا آى الله بين أعيننا وقول على فيما قيل :

نظرت ربى بعين قلبى   فقلت لاشك أنت أنت

العبد فى صفات الحق وبقاؤه به علماً وشهوداً وحالا فالذى يفنى من العبد صفاته لا ذاته فان العبد كلما تقرب من الله تعالى بالعبودية والفناء عن صفاته المنافية لها وهبه الله تعالى • صفات حميدة عوضا عما فنى عنه ه بخ وتقدم الكلام على الفناء فى التوحيد فى مبحث الوجود (قوله) فى المشاهدة الخ قال الحلبى المشاهد أقسام ثلاثة كامل وهو من يشاهد أنه ليس فى الوجود إلا الله تعالى وان ماسواه تعالى إنما هو صفاته وأفعاله وناقص وهو مشهد الموحدين الذين اتحد فى شهودهم الظاهر والمظهر واستهلكت المظاهر عندهم فى الظاهر فلا يشهدون خلقا ولاسوى وهذا مشهد ناقص لما فيه من التعطيل وإبطال خواص أسمائه تعالى لكن صاحبه معذور ومغلوب عليه ومشهد أنقص وهو مشهد المبتدئين المحجوبين بالخلق عن الحق وبالكثرة عن الوحدة فالكامل شهود الكثرة فى عين الوحدة والوحدة فى عين الكثرة من غير احتجاب بأحدهما عن الآخر ه وتقدمت حكاية الحاتمى مع سيدنا هارون عليه السلام فى مبحث الوجود ومشاهدة نبينا صلى الله عليه وسلم أقسام ثلاثة أيضا كما فى الابريز عن الشيخ مشاهدة الذات فقط العلية وفيها لذة عظيمة وهى لذة أهل الجنة ومشاهدة الذات مع قهرها وسلطانها وفيها خوف وانزعاج وفى هاتين المشاهدتين يكون غائبا عن الخلق ومشاهدة قوة الذات مع الممكنات فيشاهد القوة سارية فيها وتغيب عنه الذات العلية وتبقى أفعالها وفى هذه المشاهدة يحصل امتثال الشرائع وتعليم الخلق وإيصالهم إلى الحق ه ويؤخذ منه ان المرتبة الثالثة أكمل كما مر (قوله) واغرقنى الخ إنما طلب هذه المشاهدة مع وجود ماهو أكمل منها لما فيها من اللذة التى لا يماثلها شىء مع الامن والفرح والسرور فلذلك اشتاق إليها العارفون (قوله) فيما قيل الخ أشار به الى الخلاف فى نسبة هذه الأبيات اليه وبعد البيت المذكور :

أنت الذى حزت كل اين   بحيث لا اين ثم أنت
فليس للاين منك اين   فيعلم الاين أين أنت
وليس للوهم فيك وهم   فيعلم الوهم كيف أنت
احطت علماً بكل شىء   فكل شىء أراه أنت
وفى فنائى فنا فنائى   وفى فنائى وجدت أنت(١)

---

(١) ما أبعد هذه الأبيات الركيكة من بلاغة على عليه السلام لاسيا وفى البيتين الاخيرين منها لحن : عبدالله محمد الصديق

وقول الشيخ أبى الحسن إنا لننظر الله يبصر الايقان والايمان فأغنانا ذلك عن إقامة الدليل والبرهان ونستدل به على الخلق هل فى الوجود سوى الملك الحق فلا نراهم وان كان ولا بد فنراهم كالهباء فى الهواء ان فتشتهم لم تجدهم شيئا وفى ذلك يقول قائلهم ·

كبر العيان على حتى أنه   صار اليقين من العيان توهما

ويقول آخر : مذ عرفت الاله لم أر غيراً   وكذا الغير عندنا ممنوع

مذ تجمعت ما خشيت افتراقا   فأنا اليوم واصل مجموع

الرابع اعلم أن الايمان أفضل النعم على الاطلاق وإذا علمت أن الله أكرمك بها وحبب اليك الايمان وكره اليك الكفر والفسوق والعصيان فضلا منه ونعمة بلا استحقاق لأحد عليه وميزك عن كثير من أمثالك بذلك فاقدر هذه النعمة قدرها وقم بواجب شكرها فانها أساس السلامات والكرامات أما السلامات فبها تكون النجاة بعون الله من أهوال القبر والقيامة والصراط والميزان والنار ومن الطرد والبعد والغضب وأما الكرامات فبها بفضل الله ينال نعيم القبر من اتساعه والانيس الصالح فيه وفتح باب إلى الجنة لدخول روحها اليه ونعيم القيامة من الحور والقصور وأنواع الملابس والمآكل والمشارب والنظر لوجه الله وقد سمع المصطفى ﷺ من يقول الحمد لله على نعمة الايمان فقال إنك لتحمد الله على نعمة عظيمة وقيل لا كلمة أحب إلى الله ولا أعظم عنده شكرا من قول العبد الحمد لله الذى أنعم علينا وهدانا للاسلام وقد قال الخليل عليه السلام واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام وقال يوسف عليه السلام توفنى مسلما وألحقنى بالصالحين ولو لم يكن فى ذلك الا النجاة من شدائد القيامة التى يقول فيها الأنبياء والرسل نفسى نفسى لاأسألك اليوم إلا نفسى ولو كان للرجل عمل سبعين نبيا لظن أنه لايسلم كما قال كعب الأحبار لكان كافيا ويرحم الله القائل :

سبحان من لو سجدنا بالعيون له   على شبا الشوك والمحمى من الابر

لم نبلغ العشر من معشار نعمته   ولا العشير ولا عشراً من العشر

ثم فصل الناظم بعض خصال الايمان الداخلة تحت قولنا فى تفسيره فيما علم بالضرورة مجىء المصطفى صلى الله عليه وسلم به من عند الله تعالى فقال (جزم) أى اعتقاد جازم (بالاله) أى بما يجب له وما

(قوله) بيصر الايقان أى نشاهده تعالى بقلوبنا يقينا كيقين الشىء الذى يشاهد بالبصر المحسوس بل أكثر من ذلك . سأل رجل الجنيد بقصد الاختبار هل رأيتم ربكم حين عبدتموه أو اعتقدتم الوصول اليه بقلوبكم فقال الجنيد ما كنا لنعبد ربا لا نراه وما كنا بالذى تراه أعيننا فنشبهه وما كنا بالذى نجهله فلا ننزهه فقال الرجل فكيف رأيتموه فقال الكيفية معلومة فى حق البشر مجهولة فى حق الرب لن تراه الابصار فى هذه الدار بمشاهدة العيان ولكن تعرفه القلوب بحقائق الايمان ثم تترقى من المعرفة الى

يستحيل وما يجوز وتقدم تفصيل ذلك (و) جزم (بالكتب) السماوية أى بأنها من عند الله أنزلها على بعض رسله بالفاظ على لسان الملك أو رقوم دالة على الألفاظ فى الألواح وان كل ماتضمنته حق وصدق قال غير واحد وهى مائة وأربعة كتب أنزل منها خمسون على شيث وثلاثون على إدريس وعشرة على آدم وعشرة على ابراهيم والتوراة والانجيل والزبور والفرقان وهذه الأربعة هى التى عينت أسماؤها فى القرآن (والرسل) أى الجزم بان الله أرسلهم إلى الخلق مبشرين ومنذرين وبانهم يجب فى حقهم ويستحيل ويجوز ما سبق من الصفات (تنبيهات) الأول اختلفت الروايات فى عدد الأنبياء والرسل فروى أحمد عن أبى أمامة مرفوعا الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا الرسل من ذلك

الرؤية بمشاهدة نور الامتنان فسبحانه مرئى بالحقائق القدسية منزه عن الصفات الحديثية مقدس بجماله منعوت بكماله متفضل على القلوب بمواهبه ونواله معروف بعدله منعوت بفضله فلما سمع الرجل ذلك قبل رأسه وصار من أصحابه (قوله) السماوية الخ إنما نسبت للسماء لأنها الجهة التى تلقتها الملائكة منها وقوله بالفاظ الى قوله فى الالواح هو بيان لكيفية الانزال وليس مما يجب اعتقاده (قوله) مائة كتاب الخ روى هذا فى حديث أخرجه ابن حبان عن أبى ذر لكن جعل بدل آدم موسى قبل نزول التوراة عليه قال ابن أبى شريف فى حاشيته على العقائد هذا الحديث خبر آحاد والأولى عدم الاقتصار على عدد ﻫ وقال العصام ان العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على أن هذا العدد ينافيه ماورد أن الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر لأن الرسول من له كتاب ودفع التنافى يحوج للتكلف ﻫ وتقدم فى تعريف الرسول مايؤيد عدم الحصر . قول الناظم : والرسل مراده مايشمل الانبياء وإنما خص الرسل بالذكر تبعا للفظ الحديث (قوله) هى التى عينت الخ أى فيجب الايمان بها تفصيلا والباقى إجمالا ونظمها م بقوله :

وفى الذكر من أسماء كتب تنزلت لأربعة فاعلم هديت مبجلا
فالانجيل والتوراة ثم زبورها ومن بعدها فرقان أحمد كملا

وكان من حقه أن يكمل الفائدة ببيان من أنزلت عليه الكتب الثلاثة لأنه قد يكون فى الناس من لم يعلم ذلك وقد ذيل البيتين بعض الاخوان من تلامذتنا بقوله :

فانجيل عيسى قد أتى ببشارة وتوراة موسى قد يليه أخو العلا
زبور لداود الحكيم وما أتى به أحمد المختار نور لمن تلا

وقوله ببشارة أى لنبينا ﷺ كما فى القرآن وقوله الحكيم يشير لقوله تعالى : وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب (قوله) اختلفت الروايات الخ المعتمد ما يأتى عن النسفى وهو المعول عليه عند أهل الظاهر والباطن وقوله جما غفيراً قال فى المختار الغفر التغطية وبابه ضرب وقولهم جاء واجاء

ثلاثمائة وخمسة عشر جما غفيراً ولابن حبان وغيره عن أبي ذر قلت يارسول الله كم الانبياء قال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا قلت كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غفير ثم قال ياأبا ذر أربعة سريانيون آدم وشيث ونوح وخنوخ وهو إدريس وهو أول من خط بقلم وأربعة من العرب هود وصالح وشعيب ونبيك وأول نبي من بني اسرائيل موسى وآخرهم عيسى وأول النبيين آدم وآخرهم نبيك وفي شرح النسفية لسعد الدين روى أنهم مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا قال ابن أبي شريف لم أقف على رواية التثنية كما ذكر ولأبي يعلى بسند ضعيف عن أنس مرفوعا بعث الله ثمانية آلاف نبي أربعة آلاف إلى بني اسرائيل وأربعة آلاف إلى سائر الناس قال النسفي والأولى أن لا نقتصر على عدد في التسمية فقد قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذلك العدد إدخال من ليس منهم

غفيراء ممدوداً أي جاءوا بجماعتهم ولم يتخلف أحد وكانت فيهم كثرة والجماء الغفير اسم نصب نصب المصادر كقولهم جاءوا جميعا وطرا ونحوها والألف واللام مثلها في أوردها العراك أي عراكا هـ (قوله) سريانيون أي يتكلمون بالسريانية وهي لغة أهل الجنة والارواح ولما اهبط آدم من الجنة كان يتكلم بها وبقيت في أولاده الى أن ذهب ادريس فدخلها التغيير وجعل الناس يستنبطون منها لغاتهم وأول لغة استنبطت منها لغة أهل الهند فهي قريبة اليها ولكونها لغة الأرواح كانت الصبيان تنطق بألفاظ منها نحو اغ وهو اسم من اسماء الله تعالى يدل على الرفعة والعلو واللطف والحنانة فهو بمنزلة من يقول ياعلي يارفيع ياحنان يالطيف قاله سيدي عبدالعزيز الدباغ رضي الله عنه (قوله) أن لا يقتصر الخ المراد أن لا يذكر عدد بالكلية وقوله ولا يؤمن الخ قال السعد يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على الشروط المذكورة في علم الأصول لا يفيد الا الظن ولا عبرة به في الاعتقادات خصوصاً اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الأنبياء وغير النبي من الأنبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقص هـ وفي شرح الحاجبية للبكي يجب الايمان بهم من غير حصر عدد اذ الحصر ربما لم يطابق اذلم يرد بالعدد نص قطعي والوارد في ذلك خبر آحاد إن سلمت صحته فلا يفيد إلا الظن وهو يحتمل النقيض هـ وقال سيدي العربي الفاسي في بعض أجوبته وإنما عبر النسفي بالأولى بدل الواجب رعيا لجانب الحديث الذي ظن صحته وقد جزم جما بذة الحديث بانه موضوع تحرم روايته إلا مبيناً والعمل به مطلقا فجانبه غير مرعي الذمام ولا مستحق الاحترام ونصرح بالواجب ولا عتب ولا ملام رعيا للدليل الذي يجب الاعتناء به والاهتمام هـ وفي الابريز عن الشيخ أنه كان قبل نوح سبعمائة رسول وانما لم تذكر في القرآن لعدم اشتهارهم في زمن الوحي قال له ابن مبارك ورد في حديث الشفاعة في

صفة نوح أنه أول الرسل فقال المراد إلى قوم كفار ومن قبلهم أرسلوا إلى قوم عقيدتهم صحيحة قال فقلت له فلم عوقب قوم هود بالحجارة والنار إذا كانوا مؤمنين فقال كانت عادة الله مع القوم الذين قبل نوح أن يهلكهم على ترك أكثر القواعد وإن كانوا على العقيدة ه وقال قبل هذا هود بهاء مضمومة قريبة من همزة بين بين وواو ساكنة سكونا ميتا بعدها ياء رسول إلى عاد الأولى مستقل بشرعه وكل رسول مستقل له كتاب بخلاف هود الذى أرسل الى عاد الثانية فانه مجدد لشرع من قبله انظره عند الكلام على قوله تعالى (وأنه أهلك عاداً الأولى) وإذا كان هذا العدد قبل نوح فما بالك بمن بعده

(تتمة) قال م فى ك تقدم فى كلام ابن حجر العسقلانى ونحوه نقله الهيثمى عن بعضهم أنه يجب الايمان بجميع الملائكة والكتب والرسل إيمانا كلياً فمن ثبت باسمه كجبريل والانجيل وموسى وجب الايمان به عينا فمن لم يصدق بمعين فهو كافر ومن لم نعرف اسمه آمنا به اجمالا وعليه فينبغى أو يجب الاعتناء بمن سمى من ذلك ليؤمن بعينه أما الكتب فالمسمى أربعة وذكرها كامر وأما الأنبياء والرسل والملائكة فقد ذكر السيوطى فى الاتقان أنه وقع فى القرآن من أسماء الأنبياء والرسل خمسة وعشرون ومن أسماء الملائكة اثنا عشر على خلاف فى بعضهم ه ونظم بعضهم الرسل المصرح باسمهم فى القرآن المتفق عليهم بقوله :

حتم على ذى(١) التكليف معرفة ... بأنبياء على التفصيل قد علموا
فى تلك حجتنا منهم ثمانية ... من بعد عشر ويبقى سبعة وهم
ادريس هود شعيب صالح وكذا ... ذو الكفل آدم بالمختار قد ختموا

وهذه الأبيات أحسن وأظهر من أبيات ناظم الاتقان التى عند م والآية المشار اليها هى قوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم إلى قوله ولوطاً وأما المختلف فى نبوتهم فثلاثة ذو القرنين وعزير ولقمان وأما الخضر فلم يصرح باسمه فى القرآن وإن كان هو المراد بقوله تعالى فوجدا عبداً من عبادنا ويأتى قول السيوطى واختلفت فى خضر الخ هذا وسئل سيدى العربى الفاسى كما فى نوازله هل يجب على الانسان تعليم أهله أسماء الرسل فأجاب بأن معرفة أسماء جميع الرسل على العموم ليس بواجب لاعينا ولا كفاية لعدم الدليل على وجوبه بل الواجب فى حقنا الامساك عن تعيين أسمائهم وحصر عددهم وقد جاء الكتاب العزيز بالنهى عن قفو ماليس لنا به علم وقال تعالى (منهم من قصصنا عليك الآية فمن أين لنا معرفة اسم ذلك البعض أو عدده ولا أقل من الكذب فى التسمية والعدد وحسبنا كتاب الله تعالى ثم قال وأما معرفة أسماء الأنبياء والرسل المذكورين فى القرآن والحديث فلا ينبغى التوقف فى أنها ليست فرض عين لما مر مع أن مدرك معرفتهم هو النص القاطع وهو غير موجود فى كل المذكورين فى الكتاب والسنة بل فى البعض

(١) كذا بالاصل

أو إخراج من هو منهما الثاني قال التتائي أولو العزم منهم على ما لصاحب الكشاف تسعة نوح لصبره على أذى قومه

فقط وقد اختلف فى غير واحد كلقمان والخضر وكانفراد يوسف وتعدده وغير ذلك ثم قال ومتى نظرت إلى الآيات والأحاديث وجدتها كلها ناظرة إلى الاجمال دون التفصيل كقوله تعالى آمن الرسول الآية وكحديث جبريل هـ بخ كثير ولما ذكر عبد السلام فى شرح الجوهرة نحو مامر عن م قال محشيه الامير ظاهر كلام السعد فى شرح العقائد الاكتفاء بالاجمال مطلقا وقرر لنا شيخنا أنه طريقة غير هذه المشهورة ثم قال بعد أن ذكر الأنبياء المذكورين فى القرآن مانصه وظاهر ماهنا أن جهل واحد ممن ذكر يضر فى أصل الايمان وهو مسلم فيمن علم من الدين بالضرورة كمحمد صلى الله عليه وسلم أما نحو اليسع فأكثر العامة يجهلون إسمه فضلا عن رسالته فالظاهر أنه كغيره من المتواترة لايعد كفراً إلا بعناد بعد تعليم هـ فيؤخذ من مجموع كلامه أنه يصح أن يكون الخلاف حقيقياً فما ذكره السعد طريقة وماذكره غيره طريقة أخرى ويصح أن يكون لفظيا فما ذكره السعد فيما لم يعلم بالضرورة وماذكره غيره فيما علم ضرورة وهذا هو الظاهر وبه يجمع أيضا بين كلام سيدى العربى وغيره ويؤيده قوله بل فى البعض فقط أو يحمل كلامه على أنه لايجب حفظ أسمائهم كما هو موضوع السؤال قال البيجورى معنى كون الايمان بهم واجبا تفصيلا أنه لو عرض عليه واحد منهم لم ينكر نبوته ولا رسالته فمن أنكر ذلك كفر لكن العاصى لايحكم بكفره إلا إن أنكر بعد التعليم وليس المراد انه يجب حفظ أسمائهم خلافاً لمن زعم ذلك هـ (قوله) أولو العزم أى الجد والصبر على الشدائد وقوله عشرة قد اختلف فى عددهم فمن مقل ومن مكثر واقتصر ابن عطية على أربعة كما عند ش وكذا القرطبى إلا أنه جعل مكان نوح داود وقال شمس الدين التونسى فى اختصار تفسير الرازى كل الرسل أولو العزم ولم يبعث الله رسولا إلا كان ذا عزم وحزم وكمال عقل فمن على هذا لبيان الجنس وليست للتبعيض هـ يعنى فى قوله تعالى فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل. وقال بعضهم احذر مما نقله تت وغيره عن الزمخشرى فانه مستبشع لما فيه من التساهل والاستخفاف فى جانب الانبياء هـ لكن قال جس فى شرح الرسالة عقبه قد يقال أن مرادهم أن هؤلاء الرسل بلغوا فى هذا المعنى مبلغا لم يبلغه غيرهم وان كان الجميع من أولى العزم والصبر لانهم متفاوتون: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض هـ قلت وهذا وإن أفاد الصحة فى الجملة لايفيد الحسن فالاولى ماقاله التونسى لانه هو المناسب للأدب ولم يرد نص صريح بتعيينهم ومن فى الاية تحتمل وتحتمل كما مر فلا دليل فيها والبعض المذكور فى الآية الثانية الذى فضله الله تعالى ليس بمحصور وانما قال الله تعالى: منهم من كلم الله يعنى موسى. ورفع بعضهم درجات حمله المفسرون على نبينا صلى الله عليه وسلم. وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس. وكلامنا ليس فى تفضيل بعضهم على بعض لاجماع الأمة عليه دليل الاجماع الآية وحكمة التفضيل لم

وابراهيم لصبره على النار وذبح ولده إسحاق (١) على الذبح ويعقوب لفقده ولده وذهاب بصره ويوسف على الجب والسجن وأيوب على الضر وموسى قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معى ربى سيهدين وداود لبكائه على خطيئته أربعين عاما وعيسى لم يضع لبنة على لبنة وقال هى معبرة اعبروها ولا تعمروها واقتصر ابن عطية من هؤلاء على أربعة نوح وابراهيم وموسى وعيسى وزاد خامسا وهو نبينا محمد ﷺ فتلخص من كلامهما عشرة نظمهم التتائى فى قوله .

محمد ابراهيم موسى كليمه ونوح وعيسى هم أولو العزم فاعرف
وداود أيوب ويعقوب يوسف واسحاق ذو صبر على الذبح فاكتف

نطلع عليها كما اختاره ابن عباد فى رسائله (قوله) لصبره الخ أى ألف سنة الا خمسين عاما . فان قلت ولم دعا على قومه قلت أجيب بأنه لما أعلمه الله تعالى بأنه لم يؤمن من قومه إلا من قد آمن دعا عليهم لتطهير الأرض من كفرهم (قوله) صبر على النار أى على الالقاء فيها مع هولها وعظمها وكان يسمع هديرها من مسافة بعيدة فلم يجزع لذلك وليس المراد أنه صبر على إحراقها له لأنها صارت برداً وسلاماً ولم تحرق إلا قيده وقوله وذبح ولده أى على الأمر بذبحه وأخذه فى امتثال ذلك وقال تت قيل له أسلم قال أسلمت لرب العالمين ثم ابتلى فى ماله وولده ووطنه فوجد صادقا وفيا فى جميع ما ابتلى به (قوله) وذهاب بصره أى ضعفه من كثرة البكاء على ولده وليس المراد أنه عمى (قوله) وأيوب على الضر تقدم فى المستحيلات أن المراد بالضر فى الآية الالتفات الى غير الله تعالى (٢) وأما مرضه فمدته نحو الشهرين (قوله) قال له قومه أى عند خروجهم الى البحر وخرج فرعون بجنوده فى طلبهم وتراءت الجمعان (قوله) وداود لبكائه الخ عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه كان ذنبه أنه التمس من رجل اسمه اوريا أن ينزل له عن امرأته قال أهل التفسير كان ذلك مباحا عندهم غير أن الله تعالى لم يرض له ذلك لأنه رغبة فى الدنيا وازدياد فى النساء وقد أغناه الله عنها بغيرها ونبهه الله للتوبة بعد ذلك فأرسل له ملكين فى صورة خصمين كما قصه الله تعالى فى كتابه (قوله) هى أى الدنيا فالمرجع إما متقدما فى عبارته أو معلوما من قرينة الحال وقوله معبرة بكسر الميم ما يعبر عليه من سفينة أو قنطرة وقوله فاعبروها أى فاذهبوا منها للآخرة ولا تعمروها لأنه لافائدة لتعمير دار ما لها للخراب (قوله) وزاد خامسا الخ وجه عدم ذكر بعضهم له أن المراد بيان أولى العزم الذين أمر الله تعالى نبيه أن يصبر كصبرهم (قوله) نظم تت الخ هكذا عند جس على الرسالة ومقتضى كلام الصعيدى على أبى الحسن أن تت نظم الخمسة التى عند ابن عطية لأنه قال ومقابل ما فى الكشاف ما قاله ابن عطية أنهم خمسة ونظمهم تت فقال محمد الخ واقتصر على البيت الأول وعليه فيكون البيت الثانى تذييلا وراجع تت على الرسالة ونظم فى شرحه على نظم المقدمات ستة فقال :

---

(١) هذا قول الاسرائليين والذى أخبرنا به نبينا أن الذبيح اسماعيل فصدق نبى الله وكذب الاسرائليون وان تبعهم بعض علمائنا تقليداً . (٢) إن هذا لبعيد من معنى الآية ومن حال الأنبياء : عبد الله محمد الصديق .

والعزم الصبر وماذكره من أن الذبيح اسحاق أحد القولين والآخر انه اسماعيل وكل من القولين رجحه طائفة انظر الزرقانى على المواهب الثالث قال الأقفهسى الوحى إلى جميعهم كان مناما الا أولى العزم الخمسة

أولوا العزم نوح والخليل محمد وداود عيسى ثم موسى المكلم

(قوله) أحد القولين الخ ونسب للأئمة الثلاثة غير الشافعى ويوافقه ما فى الجامع الصغير الذبيح إسحق ونسبه للدارقطنى فى الافراد عن ابن مسعود والبزار وابن مردوية عن العباس رضى الله عنه قال العزيزى حديث صحيح أخذ به الجمهور وأجمع عليه أهل الكتابين لكن سياق الآية يدل لكونه اسماعيل وصوبه ابن القيم وصححه البيضاوى ه ونص ابن القيم الذبيح هو إسماعيل والقول بأنه إسحق باطل بأكثر من عشرين وجها وقال ابن تيمية إنما يتلقى من أهل الكتاب وهو باطل بنص كتابهم وعليه ذهب من قال :

إن الذبيح هديت إسماعيل ظهر الكتاب بذاك والتنزيل
شرف خص الاله(١) به نبينا وابانه التفسير والتأويل

(قوله) رجحه طائفة الخ فممن رجح الأول السهيلى فى غريب القرآن وأجاب عما استدل به أصحاب القول الآخر بما يطول ذكره وممن رجح الثانى ابن القيم والبيضاوى كما مر ونسبه بعضهم للجمهور أيضا وبعضهم لأهل السنة وصوبه جس على الرسالة قال وما ذهب اليه تت غير صحيح واستدل عليه بمامر عن ابن القيم وهو مذهب الشافعى والحديث الذى فى الجامع الصغير معارض عندهم بأقوى منه (قوله) كان مناما الخ قال بعضهم والسفير فى ذلك كله جبريل عليه السلام وذكر ط عند قول ظم والأملاك والمحشى هنا أن عدد نزول جبريل على الانبياء أربعة وعشرون ألف مرة وخمسمائة وثلاثة وعشرون ونظمها سيدى أحمد بن العربى بن الحاج وجزأها على تسعة من الرسل فقال :

نزل جبريل على أبى البشر فيما حكاه الديلمى اثنى عشر
ادريس يعقوب لكل نزلا أربع مرات على ما نقلا
وعشرة عيسى وأيوب أتى ثلاث مرات على ما أثبتا
ونوح خمسين وأربعينا على الخليل قد حكى يقينا
وأربع موسى من المئينا وسيد الورى المفضلينا
قد جاءه عشرين ألف مرة وخمسها اعظم ربى قدره

اه قلت وهو غير موافق لما مر من عدم حصر الكتب والانبياء والرسل فى عدد معين فالموافق لما مر أنه لا يعلم عدد نزوله الا الله تعالى ولم يرد به نص (قوله) الخمسة أى التى عند ابن عطية لكن كلام الاقفهسى غير مسلم ولذا لم يتبعه عليه أبو الحسن على الرسالة مع أنه ينقل عنه كثيراً بل قال والوحى

(١) كذا بالأصل والوزن غير مستقيم .

فانه أوحى اليهم يقظة ونوما الرابع خص نبينا ﷺ بخصائص منها أنه خاتم النبيين كما في القرآن

إلى جميعهم كان مناما إلا ألوا العزم وهم على ما في الكشاف وعددهم تسعة كما مر وكذا جس فالصواب عدم الحصر أيضا وقد انهى الحليمى أنواع الوحى الى ستة واربعين لكنها متداخلة ولذا اقتصر فى المواهب على ثلاثة عشر نوعاً ونظمها ش انظر المحشى واقتصر السيوطى فى الاتقان على خمسة ذكرناها فى تعريف الرسول لما عرف ش الايجاء لأن ذكرها هناك أنسب (قوله) بخصائص الخ هى كثيرة أفردت بالتأليف ألف فيها السيوطى تأليفين الخصائص الصغرى المسماة بانموذج اللبيب فى خصائص الحبيب والخصائص الكبرى ونقل فيها عن أبى سعيد النيسابورى أن الفضائل التى فضل بها نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم على سائر الانبياء ستون خصلة وقال عقبه قلت ولم أقف على من عددها وقد تتبعت الاحاديث والآثار فوجدت القدر المذكور وثلاثة أمثاله ورأيتها أربعة أقسام قسم اختص به فى ذاته فى الدنيا وقسم اختص به فى ذاته فى الآخرة وقسم اختص به فى أمته فى الدنيا وقسم اختص به فى أمته فى الآخرة ثم ذكرها مفصلة فى أبواب وذكر عصريه القسطلانى فى المقصد الرابع من المواهب عدداً منها فانظره إن شئت واقتصر ش على أربعة منها تبركا ولانعقاد الاجماع عليها قال السعد فى المقاصد قد دلت النصوص وانعقد الاجماع على أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة بل إلى الثقلين لا إلى العرب خاصة وأنه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته وأنه أفضل الأنبياء وأمته خير الامم هـ (فائدة) قال تت رحمه الله تعالى من معجزاته صلى الله عليه وسلم ان من كتب هذه الخصائص العشرة ثم وضعها فى بيت لم يحترق ومن كتبها وطرحها على النار خمدت ما وقع ظله صلى الله عليه وسلم على الارض . وماظهرت فضلته عليها ولم يقع عليه ذباب ولم يحتلم ولم يتثاءب ولم تهرب دابة منه ركبها وولد مختونا وتنام عينه ولا ينام قلبه وينظر من ورائه كما ينظر من أمامه واذا جلس مع قوم كانت كتفاه أعلى منهم هـ بخ ونظمها بعضهم بقوله :

خص نبينا بعشرة خصال — لم يحتلم قط ولاله ظلال
والأرض مايخرج منه تبتلع — كذلك الذباب عنه ممتنع
تنام عينه وقلب لا ينام — من خلفه يرى كما يرى امام
لم يتثاءب قط وهى السابعة — ولد مختونا اليها تابعة
تعرفه الدواب حين يركب — تأتى اليه سهلة لا تهرب
يعلو جلوسه جلوس الجلسا — صلى عليه الله صبحاً ومسا

وفى بعضها تسامح كعدم الاحتلام لأن جميع الانبياء كذلك كما مر فى المستحيلات وكونه ولد مختونا فقد شاركه فيه جماعة من الأنبياء وقد يوجد الآن فى غيرهم وقيل ختنه جده عبد المطلب فى سابع ولادته حكاه ابن عبد البر وغيره وهو المشهور عند أهل السير وجمع بينهما بأنه كانت فيه بقية

وفى الصحيحين لا نبى بعدى ومنها أنه أولهم خلقا ففى حديث الاسراء عند البزار جعلتك أول النبيين خلقا وآخرهم بعثا ومنها عموم بعثته ﷺ للثقلين اجماعا وإلى الملائكة على ما رجحه السبكى. وفى الصحيح وكان النبي يبعث لقومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة وأما عموم بعثة نوح إلى أهل الأرض كما ورد فى حديث الشفاعة أن أهل الموقف يقولون أنت أول رسول إلى أهل الأرض ويؤيده أنه دعا على جميعهم فأهلكوا بقوله لا تذر على الأرض الخ وقد قال تعالى: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا. فأجيب عنه بأن عموم بعثته إنما كان بعد الطوفان لانحصار أهل الأرض فى الذين ركبوا معه السفينة وهم قومه فهى خاصة بقومه عامة فى الصورة وأما دعاؤه قبل على أهل الأرض فلأن طول مكثه فى الأرض يوجب أن تبلغ دعوته كل أهلها ولا يعذر أحد بلغه الدعاء إلى التوحيد فى تركه وإن لم يكن للداعى

كما يوجد فى غالب من يولد مختونا فتمم ختانه جده وقيل ختنه جبريل لما شق صدره عند حليمة رواه الطبرانى فى الأوسط قال الذهبى وهو منكر (قوله) كما فى القرآن أى فى قوله تعالى: وخاتم النبيين ويلزم منه أنه خاتم المرسلين لأنه فى معنى أنه لا نبى بعده ونفى الأعم يستلزم نفى الأخص وروى الشيخان أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لعلى كرم الله وجهه أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى الى غير ذلك من الاحاديث ومن وجوه المدح به أن فيه دوام شرعه والعمل به وفيه من التعظيم مالا يخفى ولا ينافيه نزول عيسى عليه السلام لأنه يكون حينئذ على دين نبينا وفيه أيضا عدم الاطلاع على مساوى أمته وهم يطلعون على مساوى غيرهم من الأمم وعقابهم فيتعظ من وفقه الله تعالى بذلك (قوله) انه أولهم خلقا أى لأن أول ماخلق الله نوره ومنه تكونت الاشياء وخلق روحه قبل الارواح كما دلت على ذلك الاحاديث (قوله) والى الملائكة الخ قد اختلف فى ذلك فنقل البيهقى عن الحليمى أنه لم يرسل اليهم وحكى بعضهم الاجماع عليه لكن ليس بصحيح قال الكمال لعل ما قاله الحليمى مبنى على القول بتفضيل الملائكة على الانبياء فانه موافق لقوله بذلك وهو وإن كان من أهل السنة فقد وافق المعتزلة فى ذلك (قوله) على ما رجحه السبكى واحتج له بقوله تعالى: تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً إذ لا نزاع أنه المراد بالعبد والعالم كل ماسوى الله تعالى فيشمل جميع المكلفين من الانس والجن والملائكة وقال ابن حجر الهيتمى هو الأصح عند جمع من المحققين ومعنى إرساله للملائكة وهم معصومون أنهم كلفوا بتعظيمه والايمان به ه ونقل بعضهم الاجماع عليه كما فى المواهب قال الكمال واللائق بهذه المسئلة التوقف عن الخوض فيها على وجه يتضمن القطع فى شىء من الجانبين ه وأما بعثه إلى كافة الانس والجن فمحل وفاق وزاد البارزى الحيوانات والجمادات قال الهيتمى ومعنى إرساله اليها أنه يركب فيها ادراك لتومن به وان من شىء إلا يسبح بحمده واختاره بعض المحققين لحديث مسلم وأرسلت الى الخلق كافة (قوله) وان لم يكن الداعى الخ هذا أحد قولين ذهب عليه ش هنا تبعاً لابن عطية والقول الثانى أنه

مرسلا اليه بخلاف الفروع كما أشار اليه ابن عطية وغيره وكذا يقال فى عموم رسالة آدم إلى بنيه انهم قومه ومن أدلة عموم رسالته صلى الله عليه وسلم للناس قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس لكن الاستدلال بها مبنى على جواز تقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف غير زائد وفيه خلاف ولهذا حكى أن بعض النصارى سأل بعض العلماء عن دليل عموم بعثته صلى الله عليه وسلم فذكر الآية فقال لايقوم على بها دليل لأنى لاأقول بتقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف أصلى فقال قوله ﷺ بعثت إلى الأحمر والأسود قال هذا خبر آحاد والمطلوب فى هذه المسألة القطع فانقطع لقصوره قال بعضهم قد ورد فى ذلك من الأحاديث مايبلغ بمجموعه التواتر القطعى وان كانت تفاصيله آحاد وهذا أيضا قصور ففى القرآن المتواتر قطعا مايدل على ذلك كقوله لانذركم به ومن بلغ ليكون للعالمين نذيرا أجمع المفسرون على شمولهما للثقلين ومع إجماعهم فهو مدلول لفظها وأيضا فمراد ذلك النصرانى نفى رسالته ﷺ إلى أهل الكتاب وهذا يبطله قوله تعالى وقل للذين أوتوا الكتاب والاميين أأسلمتم وقوله قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل وغير ذلك ومنها أنه أفضل العالمين من الأنبياء

لابد من بلوغ دعوة الرسول الذى أرسل اليه وعليه ذهب ش فيما تقدم عند قول ظم وكل تكليف الخ وهو الراجح انظر ما كتبناه هناك (قوله) وفيه خلاف أى بين ابن مالك وغيره وأشار له فى الألفية بقوله :

وسبق حال ما بحرف جر قد أبوا ولا أمنعه فقد ورد

وتبع فى ذلك الفارسى وابن كيسان وابن برهان واستدلوا بالآية وبقول الشاعر :

لئن كان برد الماء هيمان صاديا إلى حبيباً إنها لحبيب

فهيمان صاديا حالان من الضمير المجرور بالى وهو الياء وهيمان بمعنى عطشان وقوله أصلى احترز به من الزائد فيجوز اتفاقا نحو ما جاء راكبا من رجل (قوله) وهذا أيضاً قصور الخ قد يقال ان موضوع كلام هذا البعض الأحاديث الواردة فى ذلك وأما القرآن فهو وان كان متواتراً فدلالته ظنية والمطلوب فى هذه المسألة القطع إلا أن يقال الظواهر إذا كثرت تفيد القطع ولكن هذا البعض لاينكر ذلك بدليل ماذكر فى الأحاديث (قوله) أنه أفضل الخ تقدم عن السعد أنه مجمع عليه وزاد أن أمته خير الأمم وقال سى فى شرح صغرى الصغرى بعد ذكر أحاديث تدل على أفضليته صلى الله عليه وسلم وبالجملة فثبوت شرفه وأفضليته على جميع الخلق يكاد أن يكون معلوما من الدين بالضرورة بحيث لايحتاج إلى سرد دليل :

وليس يصح فى الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

وفى حديث عند البيهقى : أنا سيد العالمين أى الأنس والجن والملائكة قال بنيس فى شرح الهمزية

والرسل والملائكة حكى الامام الرازى وغيره الاجماع على ذلك واستثنوه من الخلاف فى تفضيل الرسل على الملائكة والعكس وشذ صاحب الكشاف فى تفضيل جبريل وجهل مذهبه قال المقرى :

وانعقد الاجماع أن المقتفى ... أفضل خلق الله والخلف انتفى

وما انتحى الكشاف فى التكوير ... خلاف إجماع ذوى التنوير

وفى التنزيل ورفع بعضهم درجات أكثر المفسرين على أن المراد محمد صلى الله عليه وسلم وفى حديث

ق: دلت الآيات والأخبار على أنه صلى الله عليه وسلم أفضل الوجود باسره قال المحققون فهو أفضل من كل أحد من الأنبياء على حدته وأفضل من مجموعهم وأفضل من جميعهم ه والفرق بين هذه الألفاظ أن الكلية يستقل فيها كل فرد بالحكم بخلاف الآخرين والكل الجميعى لايخرج عنه فرد بخلاف الكل المجموعى (قوله) وشذ صاحب الكشاف هو الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية استدل بها على تفضيل جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم حيث عد فضائله واقتصر على نفى الجنون عن النبي ونصه وناهيك بهذا دليلا على جلالة مكان جبريل عليه السلام وفضله على الملائكة ومباينة منزلته لمنزلة أفضل الأنس محمد صلى الله عليه وسلم إذا وازنت بين الذ كرين حيث قرن بينهما وقايست مابين قوله إنه لقول إلى قوله ثم أمين وبين قوله وماصاحبكم بمجنون ه قال البيضاوى وهو ضعيف إذ المقصود نفى قولهم : إنما يعلمه بشر . أفترى على الله كذبا أم به جنة لاتعداد فضائلهما والموازنة بينهما ه وحاصله أنه شىء اقتضاه الحال وقال الطيبى إذا تأملت وجدت أن فى أجراء تلك الصفات على جبريل إدماجاً لتعظيم الرسول عليه السلام وأنه بلغ من المرتبة عند الله تعالى أن جعل السفير بينهما مثل هذا الملك المقرب ه وإلى الجوابين أشار سيدى حمدون بن الحاج بقوله من قصيدة همزية :

أفضل الخلق من قريب وناء ... فالجميع أرض وأنت سماء

لك جبريل خادم ورسول ... ورقت تحت ذيلك الخدماء

ما لجبريل وهو من نوره كا ... ن بتفضيله عليه رضاء

والذى فى التكوير يطلبه ذا ... لك المقام فما عليه ابتناء

كان أصل الكلام فى مدح جبر ... يل فمقتضى الظاهر الأطراء

وبذاك المديح أدماج مدح ... للنبى درت به الأذكياء

وقال أيضاً مقتصراً على جواب الطيبى :

جلت كرما يتلى إذ الشمس كورت ... ووصفه فى وصف جبريل مدمج

جرى صاحب الكشاف فى غير مهيع ... ولا حرج عليه أعمى وأعرج

وله أبيات أخر فى هذا انظر ط (وقوله) قال المقرى أى فى إضاءة الدجنة وقوله وفى التنزيل الخ

الترمذى وأنا أكرم ولد آدم ولا فخر واستدل له بآية كنتم خير أمة وشرف الامة بشرف متبوعها أما من يليه صلى الله عليه وسلم منهم فى الفضل فقال الحافظ السيوطى فى نظمه المسمى بالكوكب الساطع .

يليه ابراهيم ثم موسى ونوح والروح الكريم عيسى
وهم أولو العزم فرسلو الأنام فالأنبياء فالملائكة الكرام

تقدم الكلام على الآية قال ابن حجر فى فتاويه قال الزمخشرى وفى هذا الابهام من تفخيم فضله وأعلاء قدره مالا يخفى لما فيه من الشهادة على أنه العلم الذى لا يشتبه والمتميز الذى لا يلتبس (قوله) وأنا أكرم الخ فى رواية عند الهيتمى أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر وبيدى لواء الحمد ولافخر وما من نبي آدم فمن سواه إلا تحت لوائى يوم القيامة ه وقوله ولد آدم عبر به تأدبا مع الأبوة فلا دليل فيه لمن زعم أفضلية آدم لحق الأبوة فان أراد هذا القائل أن فضله من حيث كونه أبا لامن حيث النبوة والمعجزات والخصائص فله وجه وإلا فلا وجه له وانظر إلى قوله فى الحديث نفسه وما من نبي آدم الخ وتقدم حديث أنا سيد العالمين مع أن الأبوة له صلى الله عليه وسلم ليست خاصة بآدم بل مثله نوح وإبراهيم وإسماعيل (قوله) واستدل له الخ المستدل بالآية هو السعد قال لاشك أن الخيرية للأمة إنما هى بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم أى فلولا أنه خير الأنبياء لم تكن أمته خير الأمم وقد ثبت بنص الآية أنهم خير الأمم فيكون نبيهم خير الأنبياء لما بينهما من الملازمة قلت وهذا إنما هو بيان لوجه أخذ ذلك من الآية وإلا فقد تقدمت الأدلة الصريحة فى ذلك ورحم الله البوصيرى إذ يقول :

لا تقس بالنبى فى الفضل خلقاً فهو البحر والأنام أضاء
كل فضل فى العالمين فمن فضـ ـل النبى استعاره الفضلاء

(قوله) وأما من يليه ذكر فى المقاصد فى ذلك خلافا وزاد آدم فقال واختلفوا فى الافضل بعده عليه السلام فقيل آدم لكونه أبا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل إبراهيم لزيادة توكله واصطفائه وقيل موسى لكونه كليم الله تعالى وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضلته النصارى على الكل ثم ذكر حجتهم وأجاب عنها (تنبيه)قال ابن عباد رضى الله عنه فى رسائله انما وقعت الأفضلية بينهم بحكم الله تعالى بافضلية بعضهم على بعض لامن أجل علة وجدت فى الفاضل وفقدت فى المفضول وللسيدان يفضل بعض عبيده على بعض وإن كان كل منهم كاملا فى نفسه من غير أن يحمله على ذلك شىء والله تعالى منزه عن الاغراض وأما أن يعتقد فى سبب الافضلية اتصاف الفاضل بصفات مفقودة فى المفضول أو أن صفات الفاضل ناقصة عن صفات الأفضل فهو تعسف لا يسلم من سوء الأدب ومازلت أستشكل قولهم أن فلانا من الأنبياء حاله كذا وحال نبينا كذا وشتان ما بين الحالين لما يوهمه من النقص والانحاط فان قالوا ذلك بما تقتضيه أفضلية نبينا ﷺ قلنا لهم ومن أين لكم ذلك لأنه انما يعلم

من عنده ولم يرد عنه الأمور جلية لا يعلم حقيقتها إلا الله تعالى وأمور تفصيلية ربما نعلمها كقوله أعطيت كذا وفضلت بكذا فاذا اعتقدنا أفضليته باخباره ووقفنا على ما أخبر به ولم نتعرض لالتماس ما يوجب الافضلية من قبل نظرنا كنا مصيبين سالمين من سوء الأدب هـ بخ ونقله سى فى شرح صغرى الصغرى بطوله مقتصراً عليه وجعله ختام الشرح وسلمه ونقل بعضه أبو على اليوسى فى حواشى شرح الكبرى وسلمه أيضاً وقال ط بعد نقل أوله ما نصه والمتعين حمل كلام الائمة على قصد مجرد التنبيه وبيان ما اقتضته الحكمة من جمع الخصائص كلها او الخصائص باسرها النبينا صلى الله عليه وسلم وحينئذ فلا حرج ولا استقبال وذلك كالشرح لاسمه الجامع والتفسير لقوله تعالى : ورفع بعضهم درجات وأن قصد حط المفضل عليه فيخشى أن يكون كفراً لأنه مستقل فقط فكيف يظن . باولئك الائمة ذلك نعم يجب أن يتحفظ فى العبارات ما أمكن هـ بخ قلت ابن عباد لم يقل بتضليل الائمة فضلا عن تفكيرهم وحاشاه من ذلك وقد سلم كلامه غير واحد من النقاد وإنما قال ان الاشتغال بذلك فيه سوء أدب مع الله تعالى ومع الانبياء لان الخصائص والمزايا التى جعلها سبباً للتفضيل لا اطلاع لنا عليها وإنما هى سبب الافضلية بل له تعالى أن يفضل البعض على البعض بغير سبب فنكل الأمر إلى الله تعالى ولا نشتغل باستنباط مالم يرد عن الشارع ونجعله سبباً للتفضيل مع التعرض للمفضل عليه بل يكفينا اعتقادا فضلية نبينا صلى الله عليه وسلم وافضلية بعض الرسل كما هو نص القرآن قال سيدى المهدى عند قول الجزولى مفضل بعد ذكر شيء مما ورد فى الحديث من خصائصه صلى الله عليه وسلم وهذا وماثبت من النهى عن التفضيل بين الأنبياء محمول عند المحققين على التفضيل بالخصائص والاقيسة لأن المزايا لا تقتضى التفضيل وإنما هو محض اصطفاء من الله تعالى بحكم المشيئة السابقة لا بعلة تقتضى نقص المفضل عليه منهم أو سبب وجد فى الفاضل وفقد فى المفضول حتى يتطرق النقص أو التقصير فى حقه إذ ما من نبى إلا وأتى ما أمر به على التمام فهو إذن توقيفى بحكم الله تعالى لا يصح القدوم عليه الا بسمع قال تعالى : ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض . تلك الرسل الآية فافضليته صلى الله عليه وسلم على جميع الخلق لا خلاف فيها وإنما نتكلم فى أنه هل يسوغ تعيين المفضول فى الذكر وإطلاق اللسان عملا بما هو المعتقد أولا صونا للأدب وعملا بنحو قوله صلى الله عليه وسلم : لا تفضلونى على موسى ولا يقل أحد أنا خير من يونس وهذا هو المختار عملا للدليلين هـ وهو مقتبس من كلام ابن عباد وشرح له لجزاهم الله عنا خيراً وأما شرح اسمه صلى الله عليه وسلم الجامع فمعناه الجامع لما افترق فى غيره من الأنبياء والرسل وغيرهم والجامع للخلق على الله والجامع لشملهم بتأليفهم والجامع للخيرات والرسالات والحقائق والاسرار كما فى شرح الدليل وأما الآية فتقدم الكلام عليها ويكفينا فى تفسير الدرجات ما ورد فى الأحاديث كحديث مسلم : فضلت على الأنبياء بست خصال أعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب(١) وأحلت لى الغنائم وجعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً وأرسلت إلى

(١) وبعده فى الحديث مسيرة شهر

وما ذكره من تفضيل الأنبياء على الملائكة اليه ذهب جمهور أهل السنة وخالفت المعتزلة وجمع من أصحابنا كالقاضى أبى بكر والاستاذ أبى اسحاق والحاكم والحليمى والامام الرازى فى المعالم فقالوا بتفضيل الملائكة قال البيهق ولكل وجه والأمر فيه سهل وليس فيه من الفائدة الا معرفة الشيء على ماهو عليه وقال السبكى لو أقام الانسان عمره لم يخطر بباله مسألة التفضيل بين الملائكة والانبياء لم يسأله الله عن ذلك وتوقف إلكيا وغيره واستدل مفضل الأنبياء بان الله تعالى قال بعد ذكر جمع منهم وكلا فضلنا على العالمين وأسجد لآدم ملائكته وفى الأنبياء من هو أفضل منه وبان النفوس البشرية داعية

الخلق كافة وختم بى النبوة ه وكلام ابن عباد ليس فى مثل هذا والعلم كله لله (وقوله) إليه ذهب الخ قال فى شرح العقائد ذهب جمهور أصحابنا والشيعة إلى أن الانبياء أفضل من الملائكة خلافاً للمعتزلة والقاضى وأبى عبد الله الحليمى ه (قوله) ولكل وجه الخ أما أوجه من قال بتفضيل الأنبياء فذكرها ش بقوله واستدل الخ وأما أوجه من قال بالعكس فمنها الآيات الدالة على شرفهم وأجيب بأنها لا تفيد الأفضلية وإنما تدل على فضلهم منها قوله تعالى ولا أقول إنى ملك فان مثل هذا إنما يحسن إذا كان الملك أفضل وأجيب بأن المعنى لست ملكا حتى تكون لى القدرة على إنزال العذاب كجبريل ومنها تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء فى الآيات والأحاديث وأجيب بانه لتقدمهم فى الوجود أوفى قوة الايمان بهم لخفائهم ومنها أنها أرواح مجردة فى ذواتها متعلقة بالهيا كل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن القبائح متصفة بالكمالات قوية على الأفعال العجيبة مطلعة على الأسرار وأجيب بأن بعضها مبنى على قواعد الفلسفة وبعضها مشترك وبعضها معارض انظر شرح المقاصد (وقوله) والأمر فيه سهل الخ بهذا صرح جماعة من العلماء وقال البكى ان المسألة علمية اعتقادية يطلب فيها القطع (قوله) وتوقف الكيا الخ هذا قول ثالث بالوقف لتعارض من الأدلة قال فى شرح المقاصد ولا قاطع فى أحد الجانبين ه والكيا بكسر الهمزة وهو أبو الحسن على بن محمد يلقب بعماد الدين الهراسى الطبرى توفى ببغداد سنة أربع وخمسين وستمائة وممن قال بالوقف عبد الله بن وهب روى أنه سئل عن ذلك فى مجلسه فأخذ نعله وخرج وقال: يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً ان كنتم مؤمنين (قوله) واستدل مفضل الخ ذكر ش مما استدل به أصحاب هذا القول وجوها أربعة وكذا السعد فى المقاصد ذكر وجوها أربعة ثلاثة منها عند ش والرابع عنده لم يذكره السعد بل ذكر وجها آخر وهو الثانى عنده وإيضاحه كما أشار اليه فى شرحه أن الله تعالى أمر آدم بتعليم الأسماء للملائكة والمعلم أفضل من المتعلم وسوق الآية ينادى على أن الغرض إظهار ما خفى عليهم من أفضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى: ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وبهذا يندفع مايقال ان لهم أيضاً علوما أضعاف العلم بالأسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا فى الأزمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ه (قوله) على العالمين أى ومن

إلى الشهوات فخالفتها عبادة فاتت الملائكة وبان أهل الموقف انما يستشفعون بالأنبياء لا الملائكة وقد قيل خواص البشر أفضل من خواص الملائكة وعوام البشر أفضل من عوامهم ويؤيده حديث المؤمن أكرم على الله من بعض ملائكته ومن اللطائف ما فى نفح الطيب أن بعض قضاة استدل على تفضيل الملائكة بان الله أسجدهم لآدم فنظر بعض الحاضرين إلى بعض وقالوا جن القاضى فقال أتقولون ان أمر الله الملائكة بالسجود لآدم أمر ابتلاء واختبار قالوا نعم قال أفيختبر تواضع العبد

جملتهم الملائكة وقوله واسجدوا لآدم الخ أى سجود تعظيم سجدة الأدنى للأعلى لا سجدة تحية وزيارة بدليل استكبار إبليس وتعليله بأنه خير منه (قوله) داعية للشهوات الخ وذلك أن الله تعالى خلق للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فمن ترجح شهوته على عقله فهو أدنى من البهائم لقوله تعالى : بل هم أضل ومن ترجح عقله على شهوته يجب أن يكون أعلى من الملائكة قاله فى شرح المقاصد (قوله) وبان أهل الخ هذا هو الوجه الرابع الذى لم يذكره السعد فيؤخذ من مجموع كلامهما وجوه خمسة (قوله) وقد قيل الخ نقله فى شرح المقاصد عن بعض الأصحاب وقال النسفى فى تفسير قوله تعالى : لن يستنكف المسيح الآية . أن خواص البشر وهم الأنبياء أفضل من خواص الملائكة وهم جبريل وميكائيل ونحوهما وخواص الملائكة أفضل من عوام المؤمنين من البشر وعوام المؤمنين من البشر أفضل من عوام الملائكة هـ ونحوه لصاحب المراصد حيث قال :

وأفضل الرسل العظام الجاه — محمد الهادى رسول الله
وبعده الرسل ثم الأنبيا — ثم الملائكة فيما انتقيا
فقيل كلهم وقيل رسلهم — فهو من البشر بعد كلهم
فسائر الملائكة الكرام — على الجميع أفضل السلام

(قوله) ومن اللطائف الخ ذكرجس فى شرح الرسالة هذه القضية مبسوطة قال وفى نفح الطيب حدث الشيخ أبو البركات قال كنت ببجاية بمجلس ناصر الدين المشدالى أيام قراءتى عليه فأفاض الطلبة بين يديه هل الملائكة أفضل أم الأنبياء فقلت الدليل أن الملائكة أفضل أن الله تعالى أمرهم بالسجود لآدم فجعل الطلبة ينظر بعضهم إلى بعض وقال لى بعضهم استند أى إلى حائط ليزول عنك هوس رأسك إزراء بى وقال المشدالى أبصر فانهم يقولون الحق وكانت لغته أن يقول أبصر فقلت أتقولون ان الله تعالى أمرهم بذلك أمر ابتلاء واختبار قالوا نعم فقلت أيختبر العبد بتقبيل يد سيده ليرى تواضعه قالوا لا لأن ذلك من شأن العبد بل السيد يختبر بذلك فقلت كذلك الملائكة لو أمرت بالسجود لأفضل منها لكان بمنزلة العبد إذا أمر بالسجود لسيده فكأنما القمتهم حجراً هـ وتقدم فى كلام السعد أن السجود للتعظيم والاكرام سجود الأدنى للأعلى كما يدل عليه القرآن لا لأجل الاختبار فلما سلموا له الاختبار وقعوا فى شبكته ولهذا

بالخضوع لسيده أم يختبر تواضع السيد بالخضوع لعبده فقالوا انما يختبر تواضع السيد بالخضوع لعبده قال فكذلك الملائكة وآدم لو لم يكونوا أفضل مااختبر حالهم بامرهم بالسجود له فاذعنوا لذلك وفيه نظر (الخامس) قال فى الكوكب

واختلفت فى خضر أهل النقول   قيل ولى و نبى ورسول

قال ش وفيه نظر (قوله) الخامس الخ تكلم فى هذا التنبيه على المختلف فى نبوتهم واقتصر على ما ذكره السيوطى منهم الخضر بوزن كتف وفلس وضرس لغات ثلاث واسمه بليا أو باليا بن ملكان وقيل غير ذلك وليس فى قول من الأقوال أن اسمه أحمد كما يعتقد العامة وإنما حصل لهم هذا الابهام من كنيته بأبى العباس ومن اسمه أحمد يكنى بذلك كان قبل إبراهيم وقيل بعده والاكثر أنه نبى وقيل رسول أيضاً أرسل إلى قوم فى البحر يقال لهم بنو كنانة وعليه قول الجزولى فى حزبه المرسل إلى بنى كنانة وقيل ولى فقط ونسب للأكثر أيضاً وأجمع الصوفية على بقائه وتواتر عن اولياء كل عصر لقاؤه هـ من شرح الدليل وقال ابن سلطان اختلف فى حياته وقد أنكرها جماعة منهم البخارى وقال ابن الصلاح هو حى عند جمهور العلماء والصالحين والعامة معهم وانما شذ بانكارها بعض المحدثين ونقل النووى عن الاكثر حياته قيل انه لايموت إلا فى آخر الزمان وفى مسلم فى أحاديث الدجال أنه يقتل رجلا ثم يحييه قال ابن إبراهيم بن سفيان روى مسلم أنه يقال له الخضر وكذ قال معمر فى مسنده وأما ما استدل به البخارى وابن العربى على أنه مات قبل انقضاء مائة من قوله صلى الله عليه وسلم أرأيتم ليلتكم هذه فانه على رأس مائة سنة لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض اليوم أحد فالجواب أن هذا الحديث عام فيما يشاهده الناس ويخالطونه لا فيما ليس كذلك كالخضر بدليل أن الدجال خارج عن هذا الحديث لما روى مسلم من حديث الجساسة الدال على وجود الدجال زمن النبى صلى الله عليه وسلم وعلى بقائه الى زمن ظهوره هـ بتصرف وسبب بقائه أنه شرب من عين الحياة روى أن ذا القرنين دخل الظلمات لطلب عين الحياة وكان الخضر على مقدمة جيشه فوجدها فشرب واغتسل منها وأخطأ ذو القرنين الطريق فرجع (قوله) لقمان الخ هو ابن باعوراء بن ناحور بن تارح وهو آزر وقيل كان ابن أخت أيوب وقيل ابن خالته وقيل كان عبداً أسود حبشياً قيل عاش الف سنة حتى أدرك داود وكان يفتى قبله فلما بعث داود قطع الفتوى فقيل له ولم فقال ألا اكتفى إذا كفيت واتفق العلماء على أنه كان حكيما ولم يكن نبياً إلا عكرمة زاد النسفى والشعبى قالا إنه كان نبياً روى أنه كان نائما فنودى يالقمان هل لك على أن نجعلك خليفة فى الأرض تحكم بين الناس فقال إن خيرنى ربى اخترت العافية ولم أقبل البلاء وان عزم على فسمعاً وطاعة وأعلم أن الله تعالى إن فعل بى ذلك أعاننى وعصمنى فقالت الملائكة بصوت لا يراهم ولم يالقمان فقال ان الحاكم بأشد المنازل وأكدرها يغشاه الظلم من كل مكان إن عدل فبالحرى أن ينجو وإن أخطأ اخطأ طريق الجنة ومن يكن فى الدنيا ذليلا خير من أن يكون شريفاً ومن يختر الدنيا على الآخرة اتعبته الدنيا ولم يصب الآخرة فتعجبت الملائكة منه قيل إنه تلمذ لألف نبى وتلمذ له

لقمان ذى القرنين حوا مريم والمنع فى الجميع رأى المعظم

(و لاملاك) جمع ملك واصله مألك بهمزة قبل اللام مفعل من الالوكة وهى الرسالة لأن الملك يرسل ويسخر فى تنفيذ أوامره تعالى ثم قلب الى ملأك بتقديم اللام على الهمزة فصار مفعل ثم نقلت حركة الهمزة للام وحذفت ثم تنوسيت ونزلت الميم منزلة الاصل فجمع على أملاك وهو شاذ والمعنى أن من الايمان الجزم بوجود

ألف نبى (قوله) ذى القرنين لقب بهذا لأنه بلغ قرنى الشمس أى المشرق والمغرب وقيل لأنه ملك فارس والروم وقيل لانه دخل النور والظلمة وقيل كان له ذؤابتان وقيل قرنان تواريهما العمامة وروى عن أبى الطفيل عامر بن واثلة أنه قال سئل على كرم الله وجهه عنه فقال لم يكن نبياً ولا ملكا ولكن كان عبداً صالحاً دعا قومه الى عبادة الله تعالى فضربوه على قرنى رأسه ضربتين وفيكم مثله يعنى نفسه واسمه مزبان ابن مرزبة اليونانى من ولد يونان بن يافث بن نوح وقيل اسمه اسكندر بن فيلفوس الرومى وكان ولد عجوز ليس لها غيره ونقل الرازى فى تفسيره عن أبى الريحان السرورى المنجم فى كتابه المسمى بالآثار الباقية عن القرون الخالية أنه من حمير واسمه أبو كريب فانظره قيل ملك الدنيا مؤمنان سليمان وذو القرنين وكافران نمروذ وبختنصر (قوله) حوا مريم الخ تقدم فى تعريف الرسول أنه لم تقع نبوة فى جنس النساء والاجماع على عدم رسالتهن ومن المختلف فى نبوتهم من الرجال خالد بن سنان قيل إنه نبى لأصحاب الرس ويرده مافى البخارى من قوله صلى الله عليه وسلم أنا أولى الناس بابن مريم فى الدنيا والآخرة وليس بينى وبينه نبى ه وأما من ادعى النبوة كذباً أو ادعيت له افتراء فلا ينبغى أن يذكر هنا (قوله) مفعل من الالوكة أى مأخوذ منها وعليه فالميم زائدة وهو رأى الجمهور وذهب طائفة الى أنها أصلية هل هو من الملك بفتح الميم أى القوة أو الكسر بمعنى مملوك قولان والأحسن قول النضر بن شميل أنه غير مأخوذ من شىء وهو التحقيق الذى دلت عليه الآثار قاله ابن حجر على الهمزية وفيه أقوال ذكرها أهل التصريف مفرقة (قوله) وهو شاذ أى حيث لم يرد إلى أصله لأن الجمع والتصغير يردان الأشياء الى أصولها والموافق لهذه القاعدة ملائك وإن كان هذا الجمع خلاف القياس أيضاً لأن ملك ثلاثى وهو لا يجمع على فعائل قياسا هذا إن اعتبرنا الحالة الراهنة وإن اعتبرنا الهمزة كان رباعيا كما يؤخذ من عبارة ابن حجر فى شرح الأربعين ونصه عند قول الحديث وملائكته جمع ملك على غير قياس أو جمع مالك من الالوكة ه ولا منافاة بين كلام ش وكلام ابن حجر فى شرح الهمزية حيث جزم بأن أملاك جمع ملك على القياس لأنه اعتبر الحروف الموجودة وأما الهمزة فقد حذفت وصارت نسيا منسيا كما يؤخذ من تنظيره بجمل واجمال فيصدق عليه قول ابن مالك :

وغير ما أفعل فيه مطرد من الثلاثى اسما بأفعال يرد

وأما ش فقد اعتبر الحروف الموجودة والهمزة لقولهم المحذوف لعلة كالمذكور ثم ان الملائكة

الملائكة وأنهم كما فى التنزيل عباد مكرمون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا يوصفون

أرواح منفوضة فى أجسام نورانية قابلة للتشكل فى أى صورة شاءت لا يأكلون ولا يشربون وهم أقسام ثلاثة مجردون للعبادة ومسخرون ومدبرون ولا يحصى عددهم إلا الله تعالى : وما يعلم جنود ربك إلا هو . أطت السماء وحق لها أن تئط ما من موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع وما أورده السهيلى من أن جبريل ينغمس فى بحر من النور ثم ينفض فكل قطرة بملك طعن فيه العراقى ثم إن ماصرح باسمه فى الكتاب والسنة وجب الايمان به تفصيلا ويكفى الاجمال فيما سوى ذلك قال البيجورى على الجوهرة والجمع الذى يجب الايمان به تفصيلا جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل(١) ورضوان ومالك خازن النار ورقيب فيكفر منكر شىء من ذلك وأما منكر ونكير فلا يكفر منكرهما لأنه قد اختلف فى أصل السؤال ويجب الايمان بحملة العرش والحافين به إجمالا لا كسائر الملائكة والتفصيل أكمل من الاجمال من حيث التفصيل وإلا فهو مثله من حيث الخروج من عهدة التكليف ه زاد الشيخ الأمير ويأتى هنا ما سبق أن الكفر إنما هو بعد العلم الضرورى ه يعنى أن يكون من أنكر معلوماً بالضرورة (قوله) عباد أى مملوكون له تعالى وفيه رد على الكفار حيث قالوا هم بنات الله تعالى الله عن قولهم لأن الولادة تنفى الملك وقوله مكرمون قال تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون وقوله لا يعصون الخ قال السعد فى التهذيب الجمهور على عصمة الملائكة لقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ه وقال فى شرح المقاصد واستقر الخلاف بين المسلمين فى عصمتهم وفى فضلهم على الانبياء ولا قاطع فى احد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين فى المقامين ثم ذكر ذلك وقال القاضى فى الشفا أجمع المسلمون بأن الملائكة مؤمنون فضلاء واتفق المسلمون أن حكم المرسلين منهم حكم الانبياء فى العصمة وأنهم فى حقوق الانبياء والتبليغ اليهم كالانبياء مع الأمم واختلفوا فى غير المرسلين منهم فذهب طائفة إلى عصمة جميعهم واحتجوا بقوله تعالى لا يعصون الله الآية إن الذين عند ربك لا يستكبرون الآية ونحو ذلك وذهبت طائفة أخرى إلى أن هذا فى خصوص المرسلين منهم والمقربين واحتجوا بأشياء ذكرها أهل الأخبار والتفسير ونحن نذكرها ونبين الوجه فيها والصواب عصمة جميعهم ه بخ وهو تحرير لمحل النزاع (قوله) ويفعلون تقدم أنهم على أقسام ثلاثة وكل قسم قائم بأمر ربه (قوله) ولا يوصفون الخ هذا نص النسفى فى عقائده قال السعد إذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاوثان أنهم بنات الله محال باطل وافراط فى شأنهم كما أن قول اليهود الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير فى حالهم وقد نقل ش كلامه قال البيجورى فمن وصفهم بذكورة فسق ومن وصفهم بأنوثة كفر لمعارضته لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين عند الرحمن إناثا وأولى بالكفر

(١) لا أدرى من أين أتى بعزرائيل ورقيب فليس فى الكتاب والسنة تصريح باسمهما وإنما ورد فى أثر عن بعض التابعين تسمية ملك الموت بعزرائيل ومثل هذا لا يكفى هنا : عبد الله محمد الصديق

بذكورة ولا أنوثة فنفى قولنا عباد وقولنا لا يوصفون بانوثة رد على عبدة الاصنام اذقالوا هم بنات الله وهو إفراط وفى قولنا مكرمون لا يعصون الله رد على اليهود اذزعموا أن الملك قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ وهو تفريط وأما إبليس الذى كفر فلم يكن ملكا وإنما كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه كان مغموراً فيما بينهم وفى صفتهم من العبادة فغلبوا عليه وصح استثناؤه منهم فى آيات استثناء متصلا أو منقطعاً وأما هاروت وماروت فالاصح أنهما ملكان لم يصدر منهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو

من قال خنائى لمزيد التنقيص هـ وأصله للشيخ الأمير (قوله) وأما ابليس الخ هذا رد بما يستشكل مع قوله تعالى لا يعصون الله الآية قال السعد فان قيل أليس قد كفر إبليس وهو من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه الخ ماعند ش (قوله) فالأصح الخ وقيل إنهما رجلان صالحان من بنى اسرائيل وقيل من أهل بابل سميا ملكين تشبيها انظر الشفا وإذا ثبت الخلاف فى كونهما ملكين فلا يقتل من سبهما كما ذكره شراح خليل (قوله) لم يصدر منهما الخ قال القاضى عياض فى الشفا عقب مامر عنه فما احتج به من لم يوجب عصمة جميعهم قصة هاروت وماروت وماذكر فيها من الأخبار فاعلم أكرمك الله أن هذه الأخبار لم يرو منها شىء لا صحيح ولا سقيم عن النبى ﷺ والذى فى القرآن اختلف المفسرون فى معناه وتلك الأخبار من كتب اليهود وافترائهم كما قصه الله أول الآية من افترائهم بذلك على سليمان وتكفيرهم إياه وقد انطوت القصة على شنع عظيمة وهانحن نخبر فى ذلك مايكشف غطاء هذه الاشكالات ثم ذكر ذلك وقال الشهاب فى شرحها إن ماذكر ص فى قصة هاروت وماروت من أنها لا أصل لها مردود أما أولا فلما عرفت من أنه ورد فى حديث من طرق كثيرة بأسانيد صحيحة كما قاله الحافظ ابن حجر والسيوطى وأما ما أنكره من نسبة ذلك للملائكة لأنه لا يليق بحالهم فجوابه أن الله تعالى لما جعل آدم خليفة فى الأرض قال الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها الآية فقال لو جعلت فيكم مافيهم من الشهوة لكنتم مثلهم فتعجبوا من ذلك فاختاروا هذين الملكين فركبت فيهما الشهوة البشرية وتمثلا بصورتهم فلما هبطا رأيا الزهرة ففتنا بها وكان ماكان بما قصصت عليك فاذا عرفت هذا سقط الاعتراض لأنهما لما حولا عن الملكية وأودع فيهما الشهوة لا ينكر مثله منهما لأن المعصوم الملك مادام على أصله وحقيقته فاذا خرج عنها التحق بالبشر فلا ينكر أن يصدر منه مايصدر منهم هـ بخ ونحوه لابن حجر الهيتمى فى فتاويه قال ان صدور المعصية منهما أمر خارق للعادة أوجده الله تعالى تأديبا للملائكة وزجرا لهم أن يخوضوا فيما لا علم لهم به ووقوع المعصية لهذه الحكمة لا يخل بعصمة الملائكة ولا ينافيه شىء من الأدلة والقواعد هـ بخ ولا يخفى مافى جوابهما من الضعف لأنه مبنى على ثبوت القصة وهو ينكرها لانها لم تثبت بطريق يعتمد عليه ويصح الاحتجاج به سيما فى هذه المسألة الاعتقادية ولم يرد فيها الا ماقصه الله فى كتابه وليس هذا شىء يؤخذ بالقياس قال فى الابريز وسألته رضى الله عنه يعنى

على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويقولان إنما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر فى تعليمهم السحر بل فى اعتقاده والعمل به قال التفتازانى وأفضلهم

شيخه عن اختلاف عياض وابن حجر فى قصة هاروت وماروت فان الأول نفى الأحاديث الواردة فى ذلك والثانى أثبت القصة وقال انها واردة من طرق شتى يكاد الواقف عليها يجزم بصحتها وتبعه السيوطى فى كتابه الحبائك فى أخبار الملائك فقال الشيخ الحق مع عياض وذكر أسرار آلا تفشى ﻫ وانظر القصة وأوجه بطلانها فى الخازن (قوله) ولا كفر فى تعليمهم الخ قال أبو منصور الماتريدى القول بأن السحر على الاطلاق كفر خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فان كان فى ذلك رد ما لزم فى شرط الايمان فهو كفر والا فلا ﻫ وتقدم عند قول ظم الحمد لله الذى علمنا الخ عن أبى على اليوسى أن عمل السحر حرام وتعلمه جائز وفائدته أن يعلمه ليحذر منه ولأن قتل الساحر موقوف على معرفة كونه ساحراً وذلك فرع معرفة السحر وتقدم أيضا عن القرافى أنه أقسام ثلاثة انظر مامر (قول ظم) مع بعث قرب أى حال كون المذكورات كائنة فى الجزم بها مع بعث قرب وسيأتى معنى البعث لغة وشرعا عند ش ولو قدم ذلك هنا كان أنسب ولكنه قصد تعميم كلام ظم فتكلم أولا على يوم القيامة لأنه المراد بالساعة فى الآيتين وهو شامل للبعث وما قبله من نفخة الفناء إلى الاستقرار فى الجنة أو النار لأن ذلك مما يجب اعتقاده والجزم به واستدل على قربها بآيات ثلاث وفى الصحيح بعثت أنا والساعة كهاتين وقرن بين السبابة والوسطى أى لا فاصل بينى وبينها كما لا فاصل بين الاصبعين أو نسبة تأخرها عن بعثتى كنسبة زيادة الوسطى على السبابة وورد أيضا بعثت والشمس على طرف النخيل أى لم يبق من الدنيا الا كما بقى من النهار عند كون الشمس على طرف النخيل بالنسبة لما مضى من النهار والآيات والأحاديث الدالة على قربها كثيرة وأما وقتها فخفى عنا لحكمة ان الله عنده علم الساعة ولكن أخبر الشرع بعلاماتها لنكون منها على بال وأما مدة مكث هذه الأمة فى الدنيا فجزم السيوطى فى كتابه الكشف عن مجاوزة هذه الأمة الألف أنها تزيد على ألف سنة ولا تبلغ الزيادة خمسمائة سنة وذلك أنه ورد من طرق أن مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وان النبى صلى الله عليه وسلم بعث آخر الألف السادس وورد أن الدجال يخرج على رأس مائة سنة وينزل عيسى عليه السلام فيقتله ثم يمكث فى الأرض أربعين سنة وان الناس يمكثون بعد طلوع الشمس من مغربها مائة وعشرين سنة وان بين النفختين أربعين سنة فهذه مائتا سنة لابد منها يعنى بعد خروج الدجال وقصد السيوطى بهذا الكتاب الرد على بعض العلماء ممن عاصره حيث قال ان مدة هذه الأمة أقل من الألف أى بعد الهجرة ولا يمكث النبى فى قبره ألف سنة وانه يقع فى المائة العاشرة خروج المهدى والدجال وعيسى وسائر الأشراط وينفخ فى الصور النفخة الأولى

جبريل كما فى حديث عند الطبرانى حال كون المذكورات كائنة فى الجزم (مع بعث قرب) قال تعالى وما يدريك

وتمضى الأربعون سنة التى بين النفختين وينفخ نفخة أخرى قبل تمام الألف قال السيوطى فى كتابه المذكور فاستبعدت صدور هذا الكلام من هذا العالم وكرهت أن أصرح برده تأدبا معه فقلت للسائل هذا شىء لاأعرفه فحاولنى تحرير المقال فى ذلك فقالت جولوا فى الناس فان ثم من ينفخ أشداقه ويدعى مناظرتى وينكر على دعواى الاجتهاد والتفرد بالعلم على رأس هذه المائة يعنى التاسعة ويزعم أنه يعارضنى ويستجيش على بمن لو اجتمع هو وهو فى صعيد واحد ونفخت عليهم نفخة واحدة صاروا هباء منثورا فدار السائل على الناس فلم يجد من يزيل عنه الالتباس إلى أن قال وسلم الناس أنه لا كاشف له بعد لسانى سوى كتابى فأتيتهم إلى ماسألوا ه بخ وإنما نقلت هذه الجملة من كلامه رضى الله عنه للتعريف بمقامه لأنه لسان صدق ومن العلماء العاملين والأولياء الصالحين وقد أخبر عن نفسه بما يتحقق منها تحدثا بالنعمة وأنه مجتهد وقته ومجدد مائته وكأنه اطلع على من يعترض عليه وقد اعترض عليه عصريه القسطلانى فى شرح كتاب الرقاق من البخارى وذكر أن مذهب المحققين من المحدثين أن أمد الدنيا مجهول لا يعلم كم مضى ولا مابقى الا الله تعالى وان تلك الأحاديث التى استدل بها ضعيفة موقوفة قال وتلك عادته فى تآليفه ه وما ذكره السيوطى أصله لابن جرير الطبرى فى مقدمة تاريخه واستدل على ذلك بالأحاديث والآثار التى ذكر السيوطى مع أن الحافظ ابن حجر تعقبها عليه وما كان ينبغى له أن يعرض عن تعقبات ابن حجر كما قاله بعضهم بل يتعين عليه ذكرها وإقرارها أوردها فأصل الاعتراض لابن حجر وتبعه عليه القسطلانى وغيره ونقل العلامة أبو الطيب بن أبى أحمد الحسينى القنوجى فى كتابه الاذاعة لما كان وما يكون بين يدى الساعة عن بعضهم أنه قال القول بأن مدة الدنيا ماذكر لم يثبت فيه نص يعتمد عليه غاية مافيه آثار عن السلف وهى وان كانت مما لا يقال بالرأى فلعلها مأخوذة من أهل الكتاب وفى أسانيدها مقال وقد علم تغييرهم لما لديهم عن الله تعالى ورسله وهم القائلون ان تمسنا النار الا أياما معدودة قالوا ان مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وانهم يعذبون بكل ألف عام يوما فهى سبعة أيام وينقطع عنهم العذاب فأنزل الله وقالوا لن تمسنا النار إلى قوله هم فيها خالدون تكذيبا لهم فلعل ما ذكره ابن جرير ومن تبعه مأخوذ عن أهل الكتاب على أن تلك الآثار معارضة بما أخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد عن مجاهد وعكرمة فى قوله تعالى فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة قالا هى الدنيا أولها إلى آخرها فى يوم مقداره ماذكر فهذه الآثار متعارضة كما ترى وإنما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أن بعثه من علامات الساعة ه بخ انظر الخاتمة من كتاب الاذاعة قلت وهذا ما قاله العلماء المتقدمون على الألف وأما نحن فقد حصل لنا العلم الضرورى بكذب تلك الآثار لكوننا فى القرن الرابع عشر ولم نر دجالا ولا غيره وكذا من قبلنا ممن جاوز القرن الحادى عشر وقد قال فى جمع الجوامع مسألة الخبر إما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه

لعل الساعة قريب اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم ولها اشراط يجب اعتقاد أنها حق قال التفتازانى فى شرح النسفية لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفارى طلع رسول الله صلى الله عليه

ضرورة أو استدلالا ه بخ ومما يستغرب مانقله الشعرانى فى الكبريت الأحمر عن الحاتمى فى الفتوحات أنه قد بلغنا أنه وجد مكتوبا بالقلم الأول على أهرام مصر أنها بنيت والنسر الطائر فى الأسد وهو الآن فى الجدى يعنى فى وقت الحاتمى فاحسب مابينهما تعرف تاريخهما ه ومعلوم أن النسر الطائر لا ينتقل من برج إلى غيره إلا بعد مضى ثلاثين الف سنة قال الشيخ عبد الكريم الجيلى وهو اليوم فى الدلو فقد قطع عشرة أبراج ولا يتأتى ذلك إلا بعد مضى ثلاثمائة ألف سنة ه وزاد فى موضع آخر من الفتوحات فلم يدر بانيها ولم يدر أمرها على أن بانيها من الناس قطعاً فاذا كان هذا عمر الأهرام فكيف بعمر الدنيا ه بخ ونقل عنه أيضاً قبل هذا متصلا به أنه قال أكمل الله تعالى خلق المولدات من الجماد والنبات بعد خلق العالم الطبيعى باحدى وسبعين ألف سنة ثم خلق الله تعالى الدنيا بعد أن انتهى من مدة خلق العالم الطبيعى بأربع وخمسين ألف سنة ثم خلق الآخرة أى الجنة والنار بعد الدنيا بتسعة آلاف سنة ولهذا سميت آخرة لتأخرها عن الدنيا قال وخلق الله تعالى طينة آدم بعد أن مضى من عمر الدنيا سبع عشرة ألف سنة ومن عمر الآخرة ثمانية آلاف سنة ه بخ (قوله) أشراط الخ جمع شرط بالتحريك وهو العلامة لا جمع شرط بالسكون لأنه يجمع على شروط وهى صغرى وكبرى والصغرى كثيرة منها بعثة النبى صلى الله عليه وسلم وانشقاق القمر وإمارة الصبيان وكثرة الربى والزنى وفتح القسطنطينية العظمى وبين فتحها وخروج الدجال سبعة أشهر ففتحها من علامة خروجه وزخرفة المساجد وخراب مكة ورفع العلم وكثرة الجهل والهرج أى القتل ومنها ما فى حديث الترمذى عن على بن أبى طالب عن النبى صلى الله عليه وسلم إذا فعلت أمتى خمس عشرة خصلة حل بها البلاء قيل وماهى يارسول الله قال إذا كان المغنم دولا والأمانة مغنما وأطاع الرجل زوجته وعق أمه وبر صديقه وجفا أباه وارتفعت الاصوات فى المساجد وكان زعيم القوم أرذلهم وأكرم الرجل أخاه مخافة شره وشربت الخمور ولبس الحرير واتخذت القينات والمعازف ولعن آخر هذه الأمة أولها فليرتقبوا عند ذلك ريحا حمراء وخسفاً ومسخاً أخرجه فى الجامع الصغير وقريب منه فى كنز الاسرار قال وفى سنده ضعف وأما الكبرى فعشرة وهى المذكورة فى الحديث عند ش وهى على قسمين قسم متفق عليه وهى الخمسة الأولى ماعدا الدخان بالخاء الفوقية والنون وقسم مختلف فيه وهى الخمسة الباقية الدخان والخسوفات الثلاث والنار (قوله) ابن أسيد الخ بفتح الهمزة وكسر السين الغفارى بكسر الغين المعجمة وقوله فذكر الدخان أى دخان يخرج من اليمن وعليه حمل بعضهم قوله تعالى: فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين قال ابن عباس وغيره هو دخان قيام الساعة يدخل فى أسماع الكفار والمنافقين ويعترى المؤمنين منه كهيئة الزكام وتكون الأرض كلها كبيت أوقد فيه نار وقيل إن قريشاً لما

اشتد بهم الجوع بسبب دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بسبع كسبع يوسف(١) راوا من شدته كهيئة الدخان بين السماء والأرض وعلى هذا فليس من علامات الساعة بل لم يكن هناك دخان حقيقة ونظم بعضهم العشرة المذكورة بقوله :

عدد اشراط قيام الساعة عشرة ظفرت بالسعادة
منها طلوع الشمس من مغربها مع خروج دابة فانتبها
ثم الدجال بعده ابن مريما يأجوج مأجوج لكل العلما
خسف بمشرق كذا بمغرب مثلهما جزيرة للعرب
ثم دخان ذكروه باليمن نار تسوق الناس أيضاً بعدن
وهذه الخمسة فيها مختلف لا في التي قد سبقت فؤتلف

وأول العلامات الدجال ثم نزول عيسى عليه السلام ثم ياجوج وماجوج ثم طلوع الشمس من مغربها ثم الدابة وبعدها الدخان والخسوفات الثلاثة وآخرها النار لانها تحشر الناس إلى محشرهم واعلم أنه ورد فى بعض الروايات أن أول الآيات خروج الدجال وفى بعضها أولها طلوع الشمس من المغرب كما يأتى فى حديث مسلم وفى بعضها الدابة وفى بعضها النار وطريق الجمع بينها كما قاله الحافظ ابن حجر أن الذى يترجح من مجموع الأخبار أن خروج الدجال أول الآيات العظام المؤذنة بتغيير الأحوال فى الأرض فلا ينافى تقدم المهدى عليه وينتهى ذلك بموت عيسى ومن بعده القحطانى وغيره وطلوع الشمس هو أول الآيات المؤذنة بتغيير أحوال العالم العلوى وينتهى ذلك بقيام الساعة والدابة معها فهى والشمس كشىء واحد والنار أول الآيات المؤذنة بقيام الساعة ه قال بعضهم والذى يظهر والله أعلم أن أول الآيات خروج المهدى ثم الدجال ثم نزول عيسى ثم ياجوج وماجوج ثم هدم الكعبة ثم الدخان ثم ارتفاع القرآن ثم طلوع الشمس من المغرب ويحتمل أن طلوع الشمس متقدم على رفع القرآن وخروج الدابة عقب طلوع الشمس من المغرب فى يومها أو قريب منه ه والحكمة فى تأخر خروج الدابة عن طلوع الشمس أن بطلوعها من المغرب يغلق باب التوبة فتخرج الدابة تميز المؤمن من الكافر تكميلا للمقصود من إغلاق باب التوبة قاله ابن حجر (تنبيه) تقدم أن ظهور المهدى من علامات الساعة وهو متقدم على العلامات العشر قال فى الاذاعة والأحاديث الواردة فيه على اختلاف رواياتها كثيرة جداً تبلغ حد التواتر وهى فى السنن وغيرها وقد أضجع القول فيها القاضى عبد الرحمن بن خلدون فى كتابه العبر وديوان المبتدا والخبر حيث قال يحتجون بأحاديث خرجها الأئمة وتكلم فيها المنكرون لذلك ولهم فيها مطاعن وربما عارضوها ببعض الأخبار فاذا وجدنا طعناً فى بعض رجال السند بغفلة أو سوء حفظ ونحوها تطرق ذلك الى صحة الحديث إلى آخر ماقاله

(١) لفظ الحديث كما فى البخارى اللهم اشدد وطاتك على مضر وابعث عليهم سنين كسنى يوسف. عبدالله محمد الصديق

وليس كما ينبغى فالحق أحق بالاتباع والحق عند المحدثين أن المعتبر فى رواة الأحاديث أمران لا ثالث لهما الضبط والصدق لا ما اعتبره أهل الأصول من العدالة وغيرها فلا يتطرق الوهن إلى صحة الحديث بغير ذلك كيف ومثل ذلك يتطرق الى رجال الصحيح وأحاديث المهدى عند الترمذى وأبى داود وابن ماجه والحاكم والطبرانى وأبى يعلى الموصلى وأسندوها إلى جماعة من الصحابة فتعرض المنكرين لها ليس كما ينبغى والأحاديث يشد بعضها بعضاً ويتقوى أمرها بالشواهد والمتابعات وأحاديث المهدى بعضها صحيح وبعضها حسن وبعضها ضعيف وأمره مشهور بين أهل الاسلام قال القاضى محمد بن على الشوكانى رحمه الله فى كتابه التوضيح فى تواتر ما جاء فى المنتظر والدجال والمسيح الأحاديث الواردة فى المهدى التى أمكن الوقوف عليها خمسون حديثاً فيها الصحيح والحسن والضعيف المنجبر وهى متواترة بلاشك بل يصدق وصف التواتر على مادونها على جميع الاصطلاحات المحررة فى الأصول وأما الاثار عن الصحابة المصرحة به فكثيرة أيضاً لها حكم الرفع إذ لا مجال للاجتهاد فى ذلك هـ ونقل أيضاً عن العلامة سيدى محمد السفارينى الحنبلى فى كتابه لوامع الأنوار البهية أنه قال قد روى أى خروج المهدى عمن ذكر من الصحابة وغير من ذكر منهم بروايات متعددة وعن التابعين ومن بعدهم ما يفيد بمجموعه العلم القطعى فالايمان بخروجه واجب كما هو مقرر عند أهل العلم ومدون فى عقائد أهل السنة هـ قلت قال السعد فى آخر المقاصد خاتمة قد وردت الأحاديث الصحيحة فى ظهور إمام من ولد فاطمة الزهراء رضى الله عنها يملأ الدنيا قسطاً وعدلا كما ملئت جوراً وظلماً وقال فى شرحها مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدى ونزول عيسى عليه السلام وهما من اشراط الساعة وقد وردت فى هذا الباب أخبار صحاح وإن كانت آحاداً ثم قال أما خروج المهدى فعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتى يواطىء اسمه اسمى وعن أم سلمة رضى الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدى من عترتى من ولد فاطمة وعن أبى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدى منى أجلى الجبهة أقنى الأنف يملأ الأرض قسطاً وعدلا كما ملئت ظلماً وجوراً يملك سبع سنين وعنه أيضا ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الأمة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ إليه من الظلم فيبعث الله رجلا من أمتى يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جوراً وظلماً فذهب العلماء إلى أنه إمام عادل من فاطمة رضى الله عنها يخلقه متى شاء ويبعثه لنصرة دينه هـ وذكر الولى الصالح سيدى عبد القادر الفاسى رضى الله عنه فى عقيدته أن من علامات الساعة التى أخبر النبى صلى الله عليه وسلم بها خروج المهدى الفاطمى من ولد فاطمة يملأ الأرض عدلا وقال فى المراصد :

وخبر المهدى أيضاً وردا   ذا كثرة فى نقله فاعتضدا

وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ماتذكرون قالوا نذكر الساعة قال إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد

وقد ذكر صاحب كتاب الاذاعة الأحاديث التي وردت فى المهدى وتكلم عليها جرحا وتعديلا وتعرض للرد على ابن خلدون فانظره وذكر ابن حجر الهيتمى فى فتاويه الحديثية جملة منها تركنا ذلك لأنه يؤدى إلى الاطناب وإنما ذكرنا هذه النبذة لما طرق سمعنا أن بعض من نبغ فى هذا الزمان ينكر ظهوره ويحتج بكلام ابن خلدون مع أنه أمر جائز عقلا وشرعاً وقد أخبر الشرع به فيجب اعتقاده وعلى تقدير عدم صحة تلك الأحاديث وأنه لاعمل عليها فلا ضرر فى اعتقاد ذلك وتسليمه لأنه من الأمور الجائزة وهو أسلم من الانكار لما مر من ان تلك الأحاديث منها الصحيح ومنها الحسن والله أعلم ثم إن المهدى من ذرية الحسن وقيل الحسين وقيل العباس والأول أصح قال الحافظ ابن حجر ويمكن الجمع بأن ولادته العظمى من الحسن أو الحسين وللآخر عليه ولادة من جهة بعض الأمهات وكذا العباس ه واسمه محمد أو أحمد والأول أشهر واسم أبيه عبدالله وكنيته أبو القاسم أو أبو عبدالله وإنما لقب بالمهدى لأنه يهدى إلى أمر خفى أو إلى جبال من الشام يخرج منها أسفاراً من التوراة والانجيل يحاج بها اليهود والنصارى فيسلم على يده جماعة منهم ولقبه جابر لأنه يجبر قلوب الأمة ويقهر الجبارين ومولده بالمدينة وقيل ببلاد المغرب ومهاجره بيت المقدس ومبايعته بمكة بين الركن والمقام ليلة عاشوراء وسيرته العمل بالكتاب والسنة ولا يقلد أحداً واختلفت الروايات فى مدة مكثه ففى بعضها يملك خمساً أوستاً أوسبعاً بالترديد وفى أخرى تسعة عشر سنة واشهرا وفى أخرى عشرين سنة وفى أخرى ثلاثين قال بعضهم يمكن الجمع على تقدير صحة الكل بأن ملكه متفاوت الظهور والقوة فيجعل الأكثر باعتبار مدة الملك منذ البيعة والا قل على غاية الظهور و الأوسط على الأوسط قال السعد فى شرح المقاصد وزعمت الامامية من الشيعة أنه محمد بن الحسن العسكرى إختفى على الناس خوفاً من الاعداء ولا استحالة فى طول عمره كنوح ولقمان والخضر وأنكر ذلك سائر الفرق لبعده جداً إذ لم يعهد فى هذه الأمة مثل هذه الاعمار من غير دليل وكذا اختفاؤه هذا القدر من الأيام بحيث لايذكر إلا اسمه ه بخ وماذكره عن الامامية قال به جماعة من الصوفية قال الشعرانى فى اليواقيت وهو من أولاد الامام الحسن العسكرى ومولده ليلة النصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومائتين وهو باق إلى زمن عيسى فيكون عمره فى وقتنا هذا وهو سنة ثمان وخمسين وتسعمائة سبعمائة سنة وست سنين هكذا أخبرنى الشيخ حسن العراقى المدفون فوق كوم الريش بمصر عن المهدى حين اجتمع معه ووافقه على ذلك شيخنا سيدى على الخواص ثم عن الحاتمى فى الفتوحات أن جده الحسين بن على ووالده حسن العسكرى بن على النقى بالنون ابن محمد

الناس إلى محشرهم ه والحديث الذى ساقه . رواه مسلم وأخرج الشيخان من حديث أبى هريرة لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا رآها الناس آمنوا أجمعون . فذلك حين لا ينفع نفساً

التقى بالتاء ابن على الرضا بن موسى الكاظم إلى آخر النسب والله أعلم (قوله) وأخرج الشيخان الخ لما ذكر العلامات الكبرى فى حديث حذيفة بجملة أراد أن يبسط الكلام على الخمسة المتفق عليها وبدأ بطلوع الشمس من مغربها لأنها أول العلامات المؤذنة بتغيير أحوال العالم العلوى وثنى بخروج الدابة لأنها عقبها وثلث بالدجال لأنه أول العلامات المؤذنة بتغيير أحوال الأرض واتبعه بنزول عيسى لأنه عقبه ثم بعد ذلك يأجوج ومأجوج (قوله) فذلك حين لا ينفع الخ أشار فى الحديث إلى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك الآية ه قال جس على الرسالة قد قرر غير واحد من المحققين هذه الآية على أنها من باب اللف وفيها حذف والتقدير لا ينفع نفساً ايمانها ولا كسبها فى الايمان ان لم تكن آمنت أو كسبت فيه خيراً فتوافق الأحاديث والآيات الشاهدة بأن مجرد الايمان ينفع ويورث النجاة من العذاب ولو بعد حين وبذلك التقدير تندفع شبهة الزمخشرى وغيره حيث قالوا سوى الله بين عدم الايمان وبين الايمان الذى لم يقترن بالعمل الصالح فى عدم الانتفاع قرر ذلك السعد فى حاشيته على الكشاف ونحوه للدماميني على البخارى نقلا عن ابن الحاجب ونحوه للطيبى كما ذكره العارف فى حاشيته على البخارى ه وقال أبو حيان فى البحر منطوق الآية أنه إذا أتى هذا البعض لا ينفع نفسا كافرة إيمانها الذى أوقعته إذ ذاك ولا ينفع نفسا سبق ايمانها وما كسبت فيه خيراً فعلق نفى نفع الايمان بأحد وصفين إما نفى سبق الايمان فقط وإما سبقه مع نفى كسب الخير ومفهومه أنه ينفع الايمان السابق وحده أو السابق ومعه الخير ومفهوم الصفة قوى فيستدل بالآية لمذهب أهل السنة من أنه لا يشترط فى صحة الايمان العمل وقال الزمخشرى المعنى أن اشراط الساعة إذا جاءت ذهب أوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة إيمانها قبل ظهور الآيات أو مقدمة إيمانها غير كاسبة خيراً فى إيمانها فلم يفرق بين النفس الكافرة إذا آمنت فى غير وقت الايمان وبين النفس التى آمنت فى وقتها ولم تكسب خيراً ليعلم أن قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات جمع بين قرينتين لا ينبغى أن ينفك إحداهما عن الأخرى حتى يفوز صاحبها ويسعد وإلا فالشقاوة والهلاك ه وهو جار على مذهبه الاعتزالى ه أى فى دخول الأعمال فى مسمى الايمان ونقل الخازن عن الضحاك أنه قال من أدرك بعض الآيات وهو على عمل صالح مع ايمانه قبل الله منه العمل الصالح بعد نزولها كما قبل منه قبل ذلك فأما من آمن من شرك أو تاب من معصية عند ظهور هذه الآية فلا يقبل منه لأنها حالة اضطرار كما لو أرسل الله عذاباً على أمة فآمنوا وصدقوا فانهم لا ينفعهم إيمانهم لمعاينتهم العذاب الذى اضطرهم إلى الايمان والتوبة ه وقد وقفت على رسالة لطيفة فى شرح كلام البيضاوى فى هذه الآية للقاضى عبد الله أفندى المصرى وشرحها العلامة

إيمانها لم تكن آمنت الخ وأخرج عبد بن حميد فى تفسيره من حديث أبى أوفى تأتى ليلة ثلاث قدر ليال لا يعرفها الا المتهجدون يقوم أحدهم فيقرأ ثم ينام ثم يقوم فيقرأ ثم ينام ثم يقوم فيقرأ ثم ينام فعندها يموج الناس بعضهم فى بعض حتى اذا صلوا الفجر وجلسوا فاذاهم بالشمس قدطلعت من مغربها فيضج الناس ضجة واحدة حتى توسطت السماء رجعت وله شواهد مرفوعة . وروى أحمد حديث لا تزال التوبة مقبولة حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا طلعت طبع على كل قلب بما فيه وكفى الناس العمل وفى مسلم فى حديث عبد الله بن عمرو بن العاصى أن أول الآيات طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى فايتهما كانت قبل صاحبتها فالأخرى على أثرها وأخرج الترمذى وحسنه عن أبى هريرة

سيدى أحمد بن محمد الدردير وعليها تقريرات لبعض العلماء ثم إن حمل الآية على طلوع الشمس فقط هو المشهور وظاهر الحديث الذى عند ش وقيل المراد بالبعض فى الاية أحد أمور ثلاثة روى عن ابن مسعود أنه قال التوبة معروضة على ابن آدم إن قبلها مالم تخرج إحدى ثلاث الدابة أو طلوع الشمس من من مغربها أو يأجوج ومأجوج وعن أبى هريرة هى مجموع الآيات الثلاث ورواه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفساً إيمانها الآية طلوع الشمس من مغربها والدجال ودابة الأرض هـ وفى طلوع الشمس من المغرب رد على أهل الهيئة ان الشمس وغيرها من الفلكيات لا تختلف مقتضياتها ولا تقبل التغيير قال الكرمانى وقواعدهم منقوضة وعلى تسليمها فلا امتناع من انطباق منطقة البروج على المعدل بحيث يصير المشرق مغربا والمغرب مشرقا هـ (قوله) تأتى ليلة الخ روى الطبرانى عن ابن عباس قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية فقال لهم عباد الله توبوا إلى الله تعالى قبل أن يأتيكم بعذاب فانكم توشكون أن ترون الشمس من قبل المغرب فاذا فعلت حبست التوبة وطوى الفعل فقال الناس هل لذلك من آية فقال أن تطول تلك الليلة قدر ثلاث ليال فيستيقظ الذين يخشون ربهم فيصلون إلى آخر الحديث بمعنى ما عند ش نقله الخازن (قوله) رجعت أى إلى مطلعها المعهود واختلف هل تفعل ذلك يوما واحداً أو ثلاثة أيام ثم تطلع من المشرق إلى يوم القيامة (قوله) لا تزال التوبة الخ قال ابن حجر فى فتح البارى الذى دلت عليه الأحاديث أن قبول التوبة مغيا بطلوع الشمس من مغربها ومفهومها أن بعد ذلك لا تقبل بل فى بعض الروايات التصريح بذلك ثم ذكر أحاديث ثم قال وهذه الآثار متفقة على أن الشمس إذا طلعت من المغرب أغلق باب التوبة ولم يفتح إلى يوم القيامة هـ قال جس فى شرح الرسالة والصحيح أن عدم قبول توبة المؤمن والكافر مختص بمن شاهد الطلوع وهو مميز أما من ولد بعده أو قبله ولم يكن مميزاً وصار مميزاً بعده فانه يقبل إيمانه وتوبته ومثل من شاهد الطلوع من بلغه ذلك عن جمع حصل له بقولهم اليقين بذلك هـ (قوله) وأخرج الترمذى الخ أراد أن يتكلم على خروج الدابة وهى بأثر طلوع الشمس من مغربها كما مر قيل هى الجساسة التى ورد حديثها فى مسلم فى

رفعه تخرج دابة الأرض ومعها عصا موسى وخاتم سليمان تحطم أنف الكفار بالعصا وتجلى وجه المؤمنين بالخاتم حتى يجتمع الناس على الخوان يعرف المؤمن من الكافر وفى التنزيل : وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم وقرىء تكلمهم بفتح التاء وسكون الكاف وتخفيف اللام وأما على القراءة الأولى فقد بين كلامها فى حديث البغوى والطيالسى والبيهقى فى الشعب عن حذيفة ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الدابة فقال لها ثلاث خرجات تخرج فى أقصى اليمن فيفشو ذكرها بالبادية ولا يدخل ذكرها القرية يعنى مكة ثم تمكث زمانا طويلا ثم تخرج قريباً من مكة فيفشو ذكرها بالبادية ويدخل ذكرها القرية ثم بينما الناس فى أعظم المساجد عند الله حرمة إذ هى ترغو بين الركن والمقام تنفض عن رأسها التراب فانفض الناس عنها وثبتت عصابة المؤمنين عرفوا أنهم لن يعجزوا الله فبدأت بهم فجلت وجوههم حتى جعلتها كالكوكب الدرى وولت فى الأرض لا يدركها طالب ولا ينجو منها هارب حتى ان الرجل يتعوذ منها بالصلاة فتأتيه من خلفه فتقول يافلان لا تصل فيقبل عليها بوجهه فتسمه فيتجاور الناس فى ديارهم

حديث الدجال حيث دلت تميم الدارى عليه وقالت له إنه إلى حديثك بالأشواق قال ابن العربى فى الفتوحات وهى الآن فى جزيرة من البحر الذى يلى جهة الشمال وهى الجزيرة التى فيها الدجال وقيل غيرها والتى رأى تميم انما هى الجمارة التى يركب عليها الدجال والله أعلم بغيبه واختلف فى موضع خروجها قيل من مدينة قوم لوط وقيل من بعض أودية تهامة خارج مكة وقيل من مكة وهو المشهور ثم اختلف فقيل من صدع بالصفا وقيل بالمروة وقيل من شعب أجياد واقتصر عليه الحاتمى وجمع السخاوى وغيره بين هذه الأقوال بأنها تخرج ثلاث مرات كما فى الحديث عند ش (قوله) تحطمه الخ أى تكسره قال فى المصباح حطم الشىء حطما من باب تعب فهو حطم إذا تكسر هـ وقوله وتجلى وجه الخ أى تظهره وتحسنه وقوله على الخوان الخ هو ما يؤكل عليه وفيه ثلاث لغات كسر الخاء وهى الأكثر وضمها حكاه ابن السكيت وإخوان بهمزة مكسورة قاله فى المصباح وهو لفظ معرب ولا يقال له مائدة الا إذا كان عليه طعام قال أبو عبيدة وهى فاعلة بمعنى مفعولة كعشية راضية بمعنى مرضية هـ وهو من البدع المكروهة لأنه من زى الأعاجم تكبرا منهم عن الانحناء ومثل به ابن غازى فى أبياته المشهورة للبدعة المكروهة (قوله) ثم بينما الناس الخ فى جس على الرسالة بينما عيسى يطوف بالناس إذ تضطرب الأرض تحتهم وتنشق الصفا مما يلى المشعر وقيل ليلة جمع والناس يسيرون إلى منى فيخرج رأس الدابة من الصفا كجرى الفرس ثلاثة أيام وما خرج ثلثها وبعد ما خرجت يمس رأسها السحاب ورجلاها فى الأرض ذات وبر وريش هـ قال فى الفتوحات لا يعلم قبلها من دبرها من كثرة الشعر قال المحلى فى تفسيره وبخروجها ينقطع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يؤمن كافر (قوله) فتقول يافلان الخ هذا وجه الشاهد من الحديث لكلامها وقوله وقيل تقول الخ أى بناء على أنه من كلامها وقال

ويصطحبون فى أسفارهم يعرف المؤمن من الكافر فيقال للمؤمن يامؤمن وللكافر ياكافر وقيل تقول إن الناس الآية وورد أن رأسها رأس الثور وعينها عين الخنزير وأذنها أذن فيل وقرنها قرن معز وصدرها صدر أسد وخاصرتها خاصرة هر وذنبها ذنب كبش وقوائمها قوائم بعير وإن رأسها تمس السحاب وقال وهب وجهها وجه إنسان وسائر خلقها كخلق الطير وأخرج الامام أحمد عن جابر رفعه يخرج الدجال فى خفقة من الدين وإدبار من العلم وله أربعون ليلة يسيحها فى الأرض اليوم منها كالسنة واليوم منها كالشهر واليوم منها كالجمعة ثم سائر أيامه كأيامكم هذه وله حمار يركبه عرض مابين أذنيه أربعون ذراعا فيقول للناس أنا ربكم وهو أعور وإن ربكم ليس بأعور مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مؤمن كاتب وغير كاتب يرد كل ماء منهل الا المدينة ومكة حرمهما الله عليه وقامت الملائكة بأبوابهما ومعه جبال من خبز والناس فى

الحاتمى ليس كلامها المنسوب اليها سوى ماتسم به الوجوه بنفخها فيرتقم فى جبين كل شخص ماهو عليه فى علم الله تعالى من ايمان وكفر وإنما سمى الله وقعها كلاما لأنه أفاد ماأفاده الكلام هـ نقله الشعرانى (قوله) وأخرج الامام الخ هذا إشارة إلى العلامة الثالثة عنده وهى خروج الدجال والاحاديث الواردة فيه كثيرة ذكر منها الشوكانى فى التوضيح مائة حديث وهى فى الصحاح والسنن والمعاجم والمسانيد وقال فى الاذاعة أخبار الدجال تحتمل مجلدات أفردها غير واحد بالتأليف هـ ولم يرد خبره فى القرآن والكلام عليه من وجوه صفته وموضع خروجه وعلامة خروجه واتباعه ومدة بقائه فى الأرض وفتنته وسيره فى الأرض وموته وذكرها جس على هذا الترتيب وش أدمج بعضها فى بعض لاجل الاختصار مع أن حديث الامام أحمد مشتمل على أكثرها (قوله) فى خفقة أى اضطراب وهذا من علامة خروجه ومنها فتح القسطنطينية وما ورد أن قبل خروجه ثلاث سنوات شداد يأمر الله السماء فى السنة الاولى أن تمسك ثلث قطرها والارض أن تحبس ثلث نبتها وفى السنة الثانية الثلثين وفى الثالثة أن تمسك السماء جميع قطرها والأرض جميع نبتها ويعيش الناس بالذكر (قوله) وله أربعون الخ هذه مدة مكثه فى الأرض وقوله وله حمار الخ هذا من جملة صفته وقوله فيقول للناس الخ هذا من جملة فتنته وكذا ظهور الخوارق واحياء الموتى ونحو ذلك مما يأتى فى الحديث وقوله أعور هذا من جملة صفاته ففى البخارى أنه أحمر جسيم جعد الرأس أعور العين اليمنى كأنها عنبة طافية وان بين عينيه مكتوبا كافر وفى رواية لمسلم أعور العين اليسرى وفى الاجهورى أنه عظيم الخلقة طويل القامة أجعد قطط أعور العين اليمنى وعينه الاخرى ممزوجة بالدم هـ (قوله) مكتوب بين عينيه كافر الخ هكذا عند غير واحد كما فى بعض الاحاديث وقال الحاتمى مكتوب بين عينيه كاف فارا فلا أدرى هل المراد بهذا الهجاء كفر من الأفعال الماضية اوأراد به كفر من الاسماء الاأن الألف حذفت كما حذفها العرب فى خط المصحف فى مواضع مثل ألف الرحمن نقله الشعرانى (قوله) يرد كل ماء الخ هذا إشارة إلى موضع سيره

جهد إلا من اتبعه ومعه نهران أنا أعلم بهما نهر يقول إنه الجنة ونهر يقول إنه النار فمن دخل الذي يسميه الجنة فهو النار ومن دخل الذي يسميه النار فهو الجنة ويبعث معه شياطين تكلم الناس ومعه فتنة عظيمة يامر السماء فتمطر فيما يرى الناس ويقتل نفساً ثم يحييها فيما يرى الناس فيقول أيها الناس هل يفعل مثل هذا إلا الرب فتنفر الناس الى جبل الدخان بالشام فيأتيهم فيحاصرهم فيشتد حصارهم ويجهدهم جهدا شديداً ثم ينزل عيسى فيأتى فى السحر فيقول أيها الناس مايمنعكم أن تخرجوا إلى هذا

ففي البخاري ليس من بلد الا سيطؤه الدجال إلا مكة والمدينه وفى بعض الروايات بزيادة بيت المقدس وجبل الطور فان الملائكة يطردونه عن هذه المواضع (قوله) ومعه جبال إلى قوله ثم ينزل عيسى كله من جملة فتنته أعاذنا الله منها ومنها ماياتى فى حديث مسلم عن النواس بن سمعان وأما موضع خروجه فروى الترمذى وحسنه أنه يخرج من خراسان وينفر الناس منه إلى الجبال كما فى صحيح مسلم وأما أتباعه ففى مسلم مرفوعا يتبعونه من يهود اصبهان سبعون ألفا عليهم الطيالسة يعنى أنهم من أحبارهم وأما موته فيأتى أنه إذا رأى عيسى يذوب كماتذوب الملح فى الماء ويأتى أيضا أن عيسى يدركه بباب فيقتله (قوله) ثم ينزل عيسى الخ هذه العلامة الرابعة عنده من الكبرى والكلام عليه أيضا من وجوه نزوله ووقت نزوله ومحله ومايجرى على يديه من الملاحم وحليته وسيرته ومدته وموته وموضع دفنه أما نزوله فثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة قال تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا إلى قوله وانه لعلم للساعة أى تعلم بنزوله على أن الضمير لعيسى وقيل لمحمد ﷺ وقيل للقرآن وقال تعالى وان من أهل الكتاب الاليؤمنن به قبل موته فى أحد التأويلين قال فى الجلالين أى بعيسى قبل موته أى الكتابى حين يعاين ملك الموت فلا ينفعه إيمانه أو قبل موت عيسى حين ينزل قرب الساعة هـ وأما السنة فأحاديث كثيرة منها ماعند ش وذكر الشوكانى منها تسعة وعشرين مابين صحيح وحسن وضعيف منجبر بغيره ثم قال منها ماهو مذكور فى أحاديث الدجال ومنها ماهو مذكور فى أحاديث المهدى وتضم إلى ذلك الآثار الواردة عن الصحابة فلها حكم الرفع إذ لامجال للاجتهاد فى ذلك ثم ساقها ثم قال وجميع ماسقناه بالغ حد التواتر كما لايخفى فتقرر أن الأحاديث الواردة فى المهدى وكذلك الأحاديث الواردة فى الدجال وعيسى عليه السلام متواترة هـ وأما الاجماع فقال السفارينى فى اللوامع قد اجمعت الامة على نزوله ولم يخالف فيه أحد من أهل الشريعة وإنما أنكر ذلك الفلاسفة والملاحدة ممن لايعتد به وقد انعقد إجماع الامة على أنه ينزل ويحكم بهذه الشريعة المحمدية ولاينزل بشريعة مستقلة وان كانت النبوة قائمة به هـ وفى جس على الرسالة انعقد الاجماع على أن عيسى عليه السلام متبع لهذه الشريعة ليس بصاحب شريعة مستقلة عند نزوله وفى بعض الآثار يتزوج ويولد له لتحقيق التبعية ثم يموت ويدفن فى روضة النبى صلى الله عليه وسلم وقال قبل هذا وفى نزوله تكذيب لليهود فى زعمهم أنهم قتلوه وصلبوه ولذلك

الكذاب الخبيث فينطلقون فاذاهم بعيسى فتقام الصلاة فيقال له تقدم ياروح الله فيقول ليتقدم إمامكم فليصل بكم فاذا صلوا صلاة الصبح خرجوا اليه فحين يراه الكذاب ينماث أى يذوب كما ينماث الملح فى الماء فيقتله حتى إن الشجر والحجر ينادى ياروح الله هذا يهودى فلا يترك ممن كان يتبعه أحداً إلا قتله وفى الصحيح أحاديث بمعنى ذلك وفى التنزيل وإنه لعلم للساعة أى وإن نزول عيسى مما يعلم به قرب الساعة وقرىء لعلم بفتح العين واللام أى علامة لقربها وفى الصحيح لينزلن ابن مريم حكما عدلا فليكسرن الصليب وليقتلن الخنزير وليضعن الجزية وفى مسند الطيالسى حديث أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم فاذا رأيتموه فاعرفوه فانه رجل مربوع إلى الحمرة والبياض كأن رأسه يقطر ماء ولم يصبه

يقتلهم قتلا ذريعا هـ (قوله) فيأتى فى السحر الخ هذا وقت نزوله على قول وقيل لست ساعات مضين من النهار فيأتى مسجد دمشق ويقعد على المنبر ويدخل عليه المسلمون واليهود والنصارى كلهم يرجونه ويأتى مؤذن المسلمين وصاحب بوق اليهود وناقوس النصارى فيقترعون فيخرج سهم المسلمين فيؤذن ويخرج اليهود والنصارى من المسجد ويصلى بالمسلمين صلاة العصر ثم يخرج بمن معه من المسلمين فى طلب الدجال فيدركه فى باب لد ببيت المقدس وقيل ينزل عند صلاة العصر فيتنحى له الامام فيتقدم هو فيصلى بهم نقله الشعرانى عن الحاتمى (قوله) ليتقدم إمامكم أى الذى كان يؤمكم قبل وهو المهدى وقد إقيمت عليه هذه الصلاة أيضا إما الصبح أو العصر والروايات مختلفة فى ذلك قال ابن زكرى لوام عيسى أى فى الصلاة الأولى لاحتمل أن يكون مجدداً أو متبعاً للنبى صلى الله عليه وسلم فاذا صلى مأموما تعين أنه متبع هـ وقيل إن عيسى هو الذى يصلى هذه الصلاة أيضا كغيرها كما مر عن الحاتمى قال السعد فى شرح المقاصد لم يرو فى حاله مع إمام الزمان حديث صحيح سوى ماروى أنه صلى الله عليه وسلم قال لا تزال طائفة من أمتى يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة قال فينزل عيسى فيقول أميرهم صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض أمراء فما يقال عيسى يقتدى بالمهدى أو العكس لا مستند له(١) نعم هو وإن كان من أتباع النبى صلى الله عليه وسلم فليس منعزلا عن النبوة فهو أفضل من الامام وقال فى شرح النسفية الأصح أن عيسى يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لأنه أفضل فامامته أفضل هـ قلت هو وإن كان أفضل فتقديمه فى الصلاة الأولى لحكمة كما تقدم عن جس (قوله) فى صلاة الصبح الخ هكذا فى بعض الروايات وفى بعضها صلاة العصر ويمكن الجمع بأن أول الخروج بعد صلاة الصبح وملاقاة الدجال بعد صلاة العصر والله أعلم (قوله) أى يذوب زاد فى حديث فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه فى حربته (قوله) حتى إن الشجرة الخ زاد فى رواية إلا الغرقد فانه شجر اليهود قال فى ق الغرقد شجر عظام أو هى العوسج إذا عظم واحده غرقدة هـ (قوله) فيكسر الخ هذا بيان لبعض سيرته وفيه إبطال لزعم النصارى أنهم على دينه وأما عدم قبول الجزية فلعدم فائدتها إذ ذاك لكثرة المال ففى البخارى

(١) كلا بل جاء فى أحاديث أنه يأتم بالمهدى ولا عجب فى هذا فان نبينا وهو أفضل الخلق ائتم بعبدالرحمن ابن عوف : عبد الله محمد الصديق.

بلل وأنه يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويفيض المال حتى يهلك الله فى زمانه الملل كلها غير الاسلام وحتى يهلك الله فى زمانه مسيح الضلالة الأعور الكذاب وتقع الأمانة فى الأرض حتى ترعى الأسد مع الابل والنمر مع البقر والذئاب مع الغنم ويلعب الصبيان بالحيات فلا يضر بعضهم بعضاً يبقى فى الأرض أربعين سنة ثم يموت ويصلى عليه المسلمون ويدفنونه وفى رواية أنه يمكث سبع سنين وهو الصواب والمراد بالأربعين فى الرواية الأولى أنها مدة مكثه قبل الرفع وبعده فانه رفع وله ثلاث وثلاثون سنة(١)وفى مسلم عن النواس بن سمعان أن المصطفى صلى الله عليه وسلم ذكر الدجال يوماً فخفض فيه ورفع حتى ظنناه فى طائفة النخل يعنى أطال فى حديثه فرفع صوته تارة وخفض أخرى وحقق أمره حتى ظنناه واقعاً فى الحال قال فلما رحنا اليه عرف ذلك فينا فقال ما شأنكم قلنا ماذكرت قال غير الدجال أخوفنى عليكم إن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه وإلا فامرؤ حجيج نفسه والله خليفتى

ويضع الجزية ويفيض المال حتى لايقبله أحد (قوله) فانه رجل الخ هذا بيان لصفته وفى البخارى وغيره أحمر أجعد عريض الصدر من آدم الرجال سبط الشعر له لمة قدرجلها مربوع الخلق سبط الشعر كأنما خرج من ديماس ﻫ أى الحمام (قوله) يبقى فى الأرض الخ هذا كلام على مدة إقامته وموته وقوله أربعين هكذا فى حديث عند الطيالسى وأبى داود وقيل خمسا وأربعين سنة وقوله ثم يموت قال الحاتمى يموت هو وأصحابه بعد قتل الدجال فى نفس واحدة بريح طيبة تأخذهم من تحت آباطهم فيجدون لها لذة كلذة الوسنان الذى قد جهده السهر ثم يبقى بعدهم رعاع الناس فعليهم تقوم الساعة وهو مأخوذ من حديث مسلم الذى عند ش (قوله) وفى رواية الخ قال الأبى فى شرح مسلم واختلف كم يلبث فى الأرض فعند أبى داود أربعين سنة ابن العربى والأصح أنها سبعة أعوام ﻫ وقوله والمراد الخ هذا كأنه جمع بين الروايتين وأصله للشيخ جس قال فيحتمل أن المراد بالأربعين مجموع لبثه فى الأرض قبل الرفع وبعده ﻫ ويرد عليه ماقاله غير واحد(٢)أن الله تعالى لم يبعث نبيا إلا بعد الأربعين وهى بلوغ الاشد قيل إنه رفع وهو ابن مائة وعشرين سنة قوله وفى مسلم أى فى كتاب الفتن منه فى أحاديث ابن صياد وقوله فخفض الخ قال النووى هو بتشديد الفاء فيهما وقال القرطبى بتخفيف الفاء أى أكثر الكلام فى شأنه فتارة يرفع ليسمع وتارة يخفض ليستريح وقيل صغره وحقره كما قال هو أهون على الله من ذلك وتارة عظم أمره كما قال ليس بين يدى الساعة أعظم من الدجال والأول أسبق للفهم وروى بتشديد الفاء ﻫ واقتصر ش على الأول (قوله) فى طائفة النخل الخ طائفة الشىء القطعة منه والمعنى والله أعلم حتى ظنناه قريباً منا كأنه فى قطعة من نخل المدينة (قوله) أخوفنى الخ قال فى الاكمال رويناه عن الأكثر بالنون بعد الفاء وعن أبى بحر أخوفى بحذفها قال الأبى النون المذكورة هى نون الوقاية وهى خاصة بالأفعال ولما كان اسم التفضيل أشبه شىء بالأفعال لحقته النون

---

(١) هذا مما شاع عند العوام ويضيفون اليه أن عمر أهل الجنة ايضاثلاث وثلاثون سنة ولاأصل لشىء من ذلك فى كتب السنة (٢) بل هو حديث مرفوع لكنه ضعيف . عبد الله محمد الصديق

على كل مسلم . إنه شاب قطط عينه طافية أشبه بعبد العزى ابن قطن وهو رجل من خزاعة فمن أدركه منكم فليقرأ عليه فواتح الكهف إنه خارج خلة بين الشام والعراق فعاث يميناً وعاث شمالا يا عباد

كما في رواية الأكثر وأما معنى الحديث فذكر النووى عن شيخه ابن مالك فى تقريره ثلاثة أوجه أظهرها أن يكون التقدير أخوف مخافتى عليكم غير الدجال فحذف المضاف إلى ياء المتكلم ومنه أخوف ما أخاف على أمتى الأئمة المضلون أى الاشياء التى تخاف أحقها أن يخاف الأئمة المضلون الثانى أن يكون أخوف من أخاف بمعنى خوف بتشديد الواو ومعناه أن الدجال أشد موجبات خوفى عليكم الثالث أن يكون من وصف المعنى بما توصف به الاعيان على وجه المبالغة كقولهم فى الشعر الفصيح شعر شاعر والتقدير غير الدجال أخوف خوفى عليكم ثم حذف المضاف الأول ثم الثانى ﻫ وقال الخضرى على الألفية قد لحقت نون الوقاية شذوذاً الاسم الفاعل لشبهه بالفعل كقوله صلى الله عليه وسلم لليهود هل أنتم صادقونى ولو حذفت لقيل صادقى واسم التفضيل لشبهه بالتعجب كقوله غير الدجال الخ أى أخوف الامور التى أخافها والمفضل عليه محذوف أى أخوف من الدجال لعلمهم بصفته فلا يخفى عليهم تلبيسه بخلاف غيره فرب متستر بالصلاح أضر على الأمة من متجاهر بالفسق (قوله) فانا حجيجه الخ هو فعيل بمعنى فاعل أى محاجه ومبطل أمره دونكم وقوله وإلا فامرؤ الخ التنكير للتعميم أى كل امرىء من المسلمين بدليل والله خليفتى على كل مسلم وقوله قطط أى شديد جعودة الشعر وتقدم فى رواية البخارى سبط الشعر (قوله) عينه طافية الخ فى رواية كأنها عنبة طافئة واختلفت الروايات ففى بعضها اليمنى وفى بعضها اليسرى قال القرطبى العور ذهاب إدراك العين وهذا اختلاف يصعب الجمع فيه وتكلف القاضى فيه فقال العور لغة العيب والمعنى أن كلتا عينيه معيب أحداهما عيبها بذهاب إدراكها وهى التى وصفت بأنها ليست جحراً أى ليست حفرة ولا ناتئة أى بارزة بل طافئة بالهمز أى ذهب إدراكها وعيب الأخرى من أصل الخلقة ويبعد هذا التأويل أن كل واحدة وصفت فى الاحاديث بمثل ماوصفت به الأخرى ﻫ (قوله) وهو رجل الخ هذا ليس فى مسلم بل تفسير لبعض الحواشى ومات عبد العزى فى الجاهلية وقوله فليقرأ الخ أى فان الله تعالى يومنه منه فى مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم : من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم من الدجال (قوله) خارج خلة الخ قال النووى كذا فى نسخ بلادنا بفتح الخاء المعجمة واللام وتنوين الهاء قال القاضى والمشهور فيه حلة بالمهملة وفسره الهروى بأنه مابين البلدين ونصب الهاء يعنى غير منونة أى قبالة ذلك وسمته وفى كتاب العين الحلة موضع حزن وصخور قال وروى بعضهم حله بضم اللام وهاء الضمير أى حلوله ونزوله (قوله) فعاث قال عياض هو بالعين المهملة والثاء المثلثة فعل ماض من العيث وهو أشد الفساد والإسراع فيه وعند الجيانى بكسر الثاء منونا اسم فاعل ﻫ وقوله فاثبتوا الخ أمر من لقيه أن

الله فاثبتوا قلنا وما لبثه فى الارض قال أربعون يوماً يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم قلنا الذى كسنة تكفينا فيه صلاة يوم قال لا اقدروا له قدره قلنا وما إسراعه فى الأرض قال كالغيث استدبرته الريح فيأتى على القوم فيدعوهم فيؤمنون به ويستجيبون له فيأمر السماء فتمطر والأرض فتنبت فتروح عليهم سارحتهم أطول ما كانت ذرى وأسبغه ضروعاً وامده خواصر ثم يأتى القوم فيدعوهم فيردون فينصرف فيصبحون ممحلين ليس بأيديهم شيء من أموالهم ويمر بالخربة فيقول لها أخرجى كنوزك فتتبعه كنوزها كيعاسيب النحل أى تبعية النحل ليعاسيبها جمع يعسوب وهو رئيسها ثم يدعو شاباً فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رمية الغرض أى دفعة واحدة ثم يدعوه فيقبل ويتهلل وجهه ويصحو فبينما هم كذلك إذ بعث الله ابن مريم فينزل عند المنارة البيضاء شرقى دمشق بين مهرودتين أى حلتين واضعاً

يثبت لأن لبثه فى الأرض قليل وأما من لم يلقه فليفرعنه لحديث أبى داود من سمعه فينا عنه فوالله ان الرجل ليأتيه يحسب أنه مؤمن فيتبعه (قوله) كسنة قال عياض ما بعده يدل على أنه على ظاهره وقال القرطبى يخرق الله العادة فى تلك الأيام ويبطىء بالشمس عن حركتها المعتادة وتأوله بعضهم بأن الهم عند هجومه يطول به اليوم ثم يتناقص بالاعتياد ويرده قوله فى الحديث أتكفينا الخ (قوله) اقدروا قال النووى معناه إذا مضى من طلوع الشمس مقدار ما تزول الشمس فيه صليت الظهر وهكذا إذا مضى مقدار ما يدخل فيه وقت العصر وهكذا الخ (قوله) قلنا وما إسراعه قال الأبى أعلموا أن له إسراعا فسألوا عن كيفيته لقولهم ما لبثه والمراد بالغيث الغيم إطلاقا للسبب على المسبب أى يسرع فى الأرض إسراع الغيم إذا استدبرته الريح (قوله) فتروح أى ترجع آخر النهار والسارحة الماشية والذرى أعالى الأسنمة وهو جمع ذروة بضم الذال وكسرها وقوله وأسبغه أى أطوله لكثرة اللبن وقوله وأمده أى لكثرة امتلائها بالشبع (قوله) ممحلين المحل الجدب وهو انقطاع المطر ويبس الأرض من الكلا وأمحل القوم أصابهم المحل فهم ممحلين هـ من المختار والمصباح وقد فسره فى الحديث بقوله ليس بأيديهم الخ (قوله) وهو رئيسها هذا معناه فى اللغة وهو أمير النحل والمراد هنا الجماعة لا الأمير فقط قال القرطبى ووجه التشبيه أن الدجال تتبعه الكنوز كما تتبع النحل اليعسوب إذا طار (قوله) ثم يدعو رجلا الخ قال أبو إسحاق ابن سفيان راوى كتاب مسلم عنه يقال إن هذا الرجل هو الخضر عليه السلام وكذا قال معمر فى جامعه وهو نص فى حياته قاله الابى وقيل رجل من أصحاب أهل الكهف لأنه ورد أنهم يكونون من أصحاب المهدى وقيل من أهل المدينة وقوله جزلتين بفتح الجيم على المشهور وحكى كسرها أى قطعتين وقوله رمية الغرض قيل بجعل الجزلتين قدر رمية الغرض ويؤيده قوله فى حديث آخر يمشى الدجال بين الجزلتين وقيل المراد سرعة نفوذ السيف فيه وهذا موافق لقول ش أى دفعة واحدة وقوله ويصحو الخ الذى فى النسخ المطبوعة من مسلم فى هذا الحديث ويضحك وهو تفسير لقوله

كفيه على أجنحة ملكين إذا طأطأ رأسه قطر وإذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه إلا مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله ثم يأتي عيسى قوماً عصمهم الله منه فيمسح عن وجوههم ويحدثهم بدرجاتهم في الجنة فبينما هم كذلك أوحى الله إلى عيسى عليه السلام إني قد أخرجت عباداً لي لا يدان لأحد بقتالهم فحرز عبادي إلى الطور فيبعث الله

ويتهلل وجهه (قوله) عند المنارة بفتح الميم ودمشق بكسر الدال وفتح الميم على المشهور وحكى صاحب المطالع كسر الميم وهذا الحديث مما يدل على فضائل دمشق وقوله مهرودتين أي لابس حلتين أوشتين مهرودتين أي مصبوغتين بورس أو زعفران وقوله طأطأ رأسه أي خفضه سال منه ماء يعني العرق كالجمان بضم الجيم وفتح الميم مخففة وهي حبات من الفضة تقطع على هيئة اللؤلؤ شبه عرقه بالجمان في صفته وحسنه (قوله) فلا يحل بكسر الحاء أي لا يمكن وقال عياض معناه عندي لا يحق ولا يجب ورواه بعضهم بضم الحاء وليس بشيء ونفسه بفتح الفاء وفي رواية يجد نفس ريحه وله وجه ولعله ابين وقوله ينتهي الخ يعني أن الله تعالى قوى نفس عيسى حتى يصل إلى إدراك بصره والمراد أن الكفار لا يقربونه وإنما يهلكون عند رؤيته ووصول نفسه اليهم وتقدم أن الدجال إذا رآه يذوب (قوله) بباب لد هو بضم اللام وتشديد الدال قال النووي بلد قريب من بيت المقدس هو وقيل اسم موضع وقيل جبل وفي كتاب بني إسرائيل أنه يقتل بجبل الزيتون (قوله) فيمسح الخ هو على ظاهره للتبرك والاشارة إلى ذهاب ما نزل بهم من الخوف وقوله أوحى الله هذا صريح في أنه يوحى اليه بعد نزوله ولا مانع من ذلك وتقدم أن وصف النبوة لازال قائماً به (قوله) عباداً لي أي ياجوج وماجوج وخروجهم من الخمس المتفق عليها ودليله من الكتاب قوله تعالى حتى إذا فتحت ياجوج وماجوج وهم من كل حدب ينسلون وقال تعالى: ياذا القرنين إن ياجوج وماجوج مفسدون في الأرض ومن السنة أحاديث كثيرة منها هذا الحديث والحديث المتقدم عند ش لا تقوم الساعة حتى تكون عشر آيات فذكر منها ياجوج وماجوج وروى الثعلبي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن ياجوج وماجوج يحفرون السد كل يوم حتى إذا رأوا شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فتحفرونه غداً فيعيده الله أشد ما كان حتى إذا بلغت مدتهم حفروا كذلك فيقول الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غداً إن شاء الله تعالى فيعودون اليه وهو على هيئته حين تركوه فيحفرونه ويخرجون فيشربون المياه ويتحصن الناس في حصونهم فيرمون سهامهم إلى السماء فترجع ملطخة بالدم فيقولون قهرنا من في الأرض وعلونا من في السماء(١) هـ والكلام عليهم من وجوه لفظهما مأخوذ من أجيج النار وهو ضوؤها وشرارها شبهوا بها لشدة قوتهم وكثرتهم قال ابن عباس هم عشرة أجزاء وباقي بني آدم جزء واحد وروى آي حذيفة مرفوعاً إن ياجوج أمة وماجوج أمة وكل أمة أربعة آلاف أمة لا يموت أحدهم حتى ينظر إلى ألف من صلبه كلهم قد حمل

(١) ورواه أحمد والترمذي وابن ماجه وإسناده جيد غير أن رفعه لا يصح ولعل أبا هريرة سمعه من كعب الحبر وحدث به فرفعه بعض الرواة خطأ انظر بن كثير: عبد الله محمد الصديق

ياجوج وماجوج من كل حدب ينسلون فيمر أوائلهم ببحيرة طبرية فيشربون مافيها ويمر آخرهم فيقولون لقد كان بهذه مرة ماء ويحصرون عيسى وأصحابه حتى يكون رأس الثور لأحدهم خيراً من مائة دينار لأحدكم اليوم فيرغبون فيرسل الله عليهم النغف أى الدود فى رقابهم فيصبحون فرسى كموت نفس واحدة ثم يهبطون إلى الأرض فلا يجدون موضع شبر إلا ملأه زهمهم ونتنهم فيرغبون

السلاح وأما نسبهم فالأكثر أنهم من أولاد يافث بن نوح بل حكى ابن عبد البر الاجماع عليه وفى نوادر الأصول للترمذى عن سعيد بن المسيب قال ولد نوح ثلاثة سام وحام ويافث فولد سام العرب وفارس والروم وفى هؤلاء خير وولد حام السودان والبربر والقبط وولد يافث الترك والصقالبة وياجوج وماجوج أراه قال وليس فى هؤلاء خير ه وفى هذا قال بعضهم :

عرب وفارس وروم فاعلمن أولاد سام فيهم الخير زكن

والقبط والبربر والسودان أولاد حام دونك البيان

ياجوج والترك مع الصقالبة ليافث لا خير فيهم قاطبة

يحكى أنه لما حضر نوحا الوفاة دعا ابنه ساما وهو بكره فوصاه وقسم بينه وبين أخويه الأرض فجعل لسام وسط الأرض الحرم وما حوله واليمن إلى حضرموت وعمان إلى البحرين وإلى عالج وجعل لأخويه أطراف الأرض وما جعله لسام كان أخصب وأحسن ه وقيل هما من الديلم وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجبل والديلم وما يقال أنهما من احتلام وقع لآدم على الأرض فباطل كما مر وأما صفتهم فهم أصناف ثلاثة صنف مثل الأرز شجر بالشام طوله عشرون ومائة وصنف طوله وعرضه سواء عشرون ومائة ذراع وهؤلاء لا يقوم لهم جبل ولا حديد لقوتهم وصنف يفترش إحدى أذنيه ويلتحف بالأخرى ولا يمرون بفيل ولا وحش إلا أكلوه مقدمتهم بالشام وساقتهم بخرسان يشربون أنهار المشرق وبحيرة طبرية وعن على كرم الله وجهه منهم من طوله شبر ومنهم من هو مفرط فى الطول ه نقله الخازن قلت وفيه زيادة صنف رابع إلا أن يقال من كالشبر هو الذى يلتحف الخ ولم يأت فى مدة مكثهم فى الأرض وقدر أعمارهم شيء بل ظاهر الاحاديث أنهم بمجرد توسطهم فى الارض وقربهم من بيت المقدس يقتلهم الله بالنغف قوله لايدان أى لاقدرة ومنه قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد أى عن قدرة عليهم على أحد التأويلات وقال الشاعر :

وحملت زفرات الضحى فأطقتها ومالى بزفرات العشى يدان

أى قدرة قال الأبى وعبر أى فى الحديث باليد لأن الدفاع لا يكون إلا بها وثنيت مبالغة كأن يديه معدومتان للعجز عن دفعهم ه وقوله لأحدهم كذا فى نسخ ش المطبوعة والذى فى نسخ مسلم المطبوعة لأحد بقتالهم (قوله) لحرز الخ أى ضمهم اليه واجعله لهم حرزاً وقوله من كل حدب

إلى الله فيرسل طيراً كأعناق البخت تطرحهم حيث شاء الله ثم يرسل مطراً لا يكن منه شيء فيغسل الأرض يتركها كالزلفة ثم يقال للأرض أنبتي ثمرتك وردي بركتك فيوشك تأكل العصابة من الرمانة ويستظلون بقحفها أى قشرها ويبارك فى الرسل أى اللبن حتى تكفى لقحة الابل الفآم من الناس ولقحة البقر القبيلة ولقحة الغنم الفخذ فبينما هم كذلك إذ بعث الله ريحا طيبة تأخذهم تحت آباطهم

الخ الحدب ما ارتفع من الأرض والنسل الاسراع أى يمشون مسرعين وقوله النغف بفتح النون والغين المعجمة دود يكون فى الابل والغنم وقوله فرسى بفتح الفاء مقصور واحده فريس كقتيل وقتلى والبخت الابل الخراسانية ضخمة مائلة إلى القصر لها سنامان (قوله) لا يكن الخ بكسر الكاف أى لايمنع منه شيء وفى رواية لايكن منه بيت مدر ولا وبر (قوله) كالزلفة روى بفتح الزاى واللام وبالقاف والفاء وروى بسكون اللام فيهما قال النووى وفى كلمة الفاء ضم الزاى وسكون اللام قال عياض واختلف فى معناه فعن ابن عباس وثعلب وآخرين معناه كالمرآة فى صفائها ونظافتها وقيل معناه كصانع الماء يستنقع الماء فيها كما يستنقعه فى المصانع التى يجتمع فيها الماء وقيل كالصحفة وقيل كالروضة (قوله) فيوشك الخ هذا رواية أبى سعيد وروى الجماعة فيومئذ تأكل الخ والعصابة الجماعة وقحف الرمانة مقعر قشرها وهو فى الأصل أعلى الجمجمة وهو المحتوى على الدماغ استعير لقشر الرمانة واللقحة بكسر اللام وفتحها التى تحلب من الابل واستعملت هنا فى البقر والغنم والرسل بكسر الراء اللبن والفآم الجماعة وهو بكسر الفاء بعدها ياء وبعضهم لايجيز فيه الا الهمز وبعضهم ينكر فيه الهمز والفخذ دون القبيلة وفوق البطن قال الزبير بن بكار العرب ست طبقات شعب وقبيلة وعمارة وبطن وفخذ وفصيلة فالشعب يجمع القبيلة وهى تجمع العمارة والعمارة تجمع البطن وهو يجمع الفخذ والفخذ يجمع الفصيلة قال ابن فارس فخذ النسب بسكون الخاء لاغير والفخذ بمعنى الجارحة بالسكون والكسر (قوله) إذ بعث الله ريحا الخ هذا من أشراط الساعة أيضا متأخرة عن العلامات الكبرى قال جس فى شرح الرسالة ثم بعد هذه الأشراط يرسل الله ريحا تقبض روح كل مؤمن ومؤمنة فلا يبقى على وجه الأرض مؤمن ثم ينفخ فى الصور فتزهق أرواح الأحياء ويغشى على أرواح الأموات ثم ينفخ فيه بعد أربعين سنة كما ورد فتشتبك الأرواح بالأجساد وقيل ان النفخات ثلاث نفخة الفزع والفنا والبعث والصحيح أن نفخة الفزع هى نفخة الفنا ه بخ قوله شرار الناس وهم الكفار بدليل ماقبله وقوله يتهارجون أى يجامع الرجال النساء بالطرقات وبحضرة الناس كما تفعله الحمير والهرج بسكون الراء الجماع يقال هرج الرجل زوجته وطئها يهرجها بالحركات الثلاث والحمر بضمتين جمع حمار وهذا آخر حديث النواس بن سمعان بفتح السين وكسرها وقد اشتمل على ثلاث علامات من الكبرى الدجال ونزول عيسى ويأجوج ومأجوج وبعض مايتعلق بها وعلامة رابعة ليست من العشر المذكورة

فتقبض روح كل مؤمن ومسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون كالحمر فعليهم تقوم الساعة وفى الشعب للبيهقى عن ابن مسعود قال اقرءوا القرآن قبل أن يرفع فانه لا تقوم الساعة حتى يرفع قيل هذه المصاحف ترفع فكيف بما فى صدور الناس قال يعدى عليهم ليلا فيرفع من صدورهم فيصبحون يقولون إنا كنا نعلم شيئاً ثم يقعون فى الشعر القرطبى وهذا إنما يكون بعد موت عيسى وبعد هدم الحبشة الكعبة والبعث لغة

قبل وهى الريح الطيبة (تنبيه) لم يذكر ش فى التفصيل آخر العلامات العشر المتقدمة فى حديث حذيفة بن أسيد وهى نار تخرج من اليمن تسوق الناس إلى محشرهم تقيل معهم حيث قالوا وتبيت معهم حيث باتوا وتصبح وتمسى كذلك ويؤخذ منه ملازمة النار لهم إلى أن يصلوا إلى مكان المحشر وهو أرض الشام وذلك قبل القيامة عن ابن عمر رضى الله عنه ستخرج نار من حضرموت قبل يوم القيامة تحشر الناس قالوا يارسول الله فما تأمرنا قال عليكم بالشام أخرجه الامام أحمد والترمذى وقال حسن صحيح وقال ابن حجر فى الفتح ابتداء خروجها من عدن ثم تنتشر فى الأرض هـ وتدور الدنيا كلها فى ثمانية أيام أى تنتشر فى هذه الأيام ثم تسير على سير الناس بعد ذلك كما يؤخذ من قوله ﷺ تقيل معهم الخ وهذا الحشر هو آخر أشراط الساعة كما عند مسلم ولا يعارضه أول أشراط الساعة نار الخ لأن تأخرها باعتبار ماذكر معها وأوليتها باعتبار أنها أول الآيات التى لاشىء بعدها من أمور الدنيا اصلا بل يقع بعدها النفخ فى الصور بخلاف ماذكر بعدها فانه يبقى بعد كل آية منها أشياء من أمور الدنيا (قوله) وفى الشعب أى شعب الايمان وأشار ش بهذا إلى علامة من العلامة الصغرى وهى رفع القرآن ومنها أن يرفع العلم ويظهر الجهل ويفشو الزنى وشرب الخمر ويذهب الرجال ويبقى النساء حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد ذكره مسلم فى أشراط الساعة قال النووى قد بين فى الحديث كيفية رفع العلم أنه يقبض العلماء لا بمحوه من الصدور يعنى كالقرآن فيموت العلماء ويتعاطى الجهال مناصب العلماء فى الفتوى والتعليم وينتشر الجهل وقد ظهر وخصوصا فى هذا الزمان إذ ولى الفتوى والتدريس كثير من الجهال والصبيان غير أنه ورد فى حديث أبى الدرداء عند الترمذى ماظاهره أن الذى يرفع العمل ولا تباعد بينهما لأنه إذا ذهب العلم بموت العلماء خلفهم الجهال فأفتوا بالجهل فعمل به فيذهب العلم والعمل هـ وقوله قد بين فى الحديث يعنى المذكور عند مسلم وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى إذا لم يترك عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا (قوله) وبعد هدم الحبشة الكعبة الخ هذا أيضا من أشراط الساعة روى عن النبى صلى الله عليه وسلم كما فى مسلم وغيره يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة والسويقتين تصغير ساقين صغرهما لرقتهما وهى صفة ساق السودان غالبا وورد أنهم ينقلون حجرها إلى البحر الا الحجر الأسود فترفعه الملائكة إلى جبل أبى قبيس وأما قوله تعالى حرما

آمنا فعناه إلى قرب قيام الساعة (قوله) والبعث لغة الخ لما تكلم على أشراط الساعة تكلم على البعث الذى عند ظم والدليل عليه الكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فآيات كثيرة منها ماعند ش ومنها قوله تعالى : ونفخ فى الصور فاذاهم من الأجداث إلى ربهم ينسلون وقوله تعالى : قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم وقال تعالى : أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا أى باطلا لاتحشرون للثواب والعقاب وأنكم الينا لاترجعون وقال تعالى : ونفخ فى الصور ذلك يوم الوعيد وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد أى ملك يسوقها للمحشر وشهيد يشهد عليها بعملها وهو الأيدى والأرجل وغيرها وقال تعالى واستمع يوم ينادى المنادى الآية المنادى هو اسرافيل والمكان القريب هو صخرة بيت المقدس أقرب موضع من الأرض إلى السماء يقول أيتها العظام البالية والأوصال المنقطعة واللحوم المتمزقة والشعور المتفرقة ان الله يأمركن أن تجتمعن لفصل القضاء وقد استدل فى القرآن على البعث ردا على من أنكره بأدلة وترجع إلى أمور أربعة قياس الاعادة على الابتداء نحو قوله تعالى كما بدأكم تعودون . ياأيها الناس ان كنتم فى ريب من البعث الآية وعلى خلق السموات والأرض بطريق الأولى نحو قوله تعالى أو ليس الذى خلق السملوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وعلى إحياء الأرض بعد موتها بالمطر والنبات نحو قوله تعالى يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ويحيى الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون وعلى اخراج النار من الشجر الأخضر كما فى قوله تعالى(١) أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة إلى توقدون . وأما السنة فاحاديث كثيرة يكفى منها ماعند ش وأما الاجماع فقال فى شرح الكبرى أجمع المليون(٢) على أن الله يحيى الأبدان بعد موتها والدليل عليه أن الاعادة اما أن تكون بمعنى إعادة الجواهر بعد اعدامها أو بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديدها وكلاهما ممكن وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالاعادة حق ﻫ وقال البكى فى شرح عقيدة ابن الحاجب أما الجواز العقلى فهو ضرورى عند جميع العقلاء ان كانت الاعادة بعد التفريق وان كانت بعد الاعدام فعليه اتفق أهل السنة والجماعة وأكثر العقلاء من غيرهم وأما الوقوع فهو معلوم من الدين بالضرورة وقد صرح بذلك فى القرآن فى مواضع لا تعد وفى أحاديث لا تحصى ﻫ وقال الجلال الدوانى اعلم أن المعاد الجسمانى مما يجب اعتقاده ويكفر منكره وأما المعاد الروحانى أى

(١) وسبب نزولها أن العاصى بن وائل أو أبى بن خلف أو أمية بن خلف أخذ عظما رميا ففتته وقال للنبى ﷺ أترى يحيى الله هذا بعد مابلى ورم فقال له النبى ﷺ ويدخلك النار ﻫ مؤلف (٢) أى المنسوبون إلى الملل أى الشرائع ﻫ مؤلف .

التحريك والانهاض . وشرعاً إحياء الموتى للجزاء قال تعالى إن الساعة لآتية لا ريب فيها وان الله يبعث من فى القبور وفى البخارى عن ابن عباس فى قوله تعالى فاذا نقر فى الناقور قال هو الصور والراجفة النفخة الأولى والرادفة الثانية وأخرج الترمذى عن أبى سعيد مرفوعا كيف أنعم وقد التقم صاحب القرن القرن وحنى جبهته واضعا سمعه ينتظر أن يؤمر فينفخ الحديث وأخرج الشيخان ومالك وأبو داود

التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع عقلياً ولا شرعيا من إثباته قال الامام الرازى فى بعض تصانيفه أما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معاً فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وسعادة الأجسام فى إدراك المحسوسات والجمع بين السعادتين فى هذه الحياة غير ممكن لأن الانسان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم القدس لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى هذه اللذات الجسمانية لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية وانما تعذر الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقته بالموت واستمدت من عالم القدس قويت فاذا أعيدت إلى الأبدان كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين ولا شك أن هذه الحالة هى غاية السعادة وانظر شبهة المنكرين للبعث والرد عليهم فى شرح المقاصد وشرح الكبرى إن شئت (قوله) وشرعا إحياء الخ ظاهره أنه شرعى فقط وليس كذلك بل لغوى أيضاً قال فى المختار بعثه أرسله فانبعث وبعثه من منامه أهبه وأيقظه وبعث الموتى نشرهم وباب الثلاثة قطع ه وذكر له فى ق معان من جملتها النشر ثم إن هذا الاحياء كما يقال له بعث يقال له النشر كما يؤخذ من كلام ق والمختار وبه عبر بعضهم وأما الحشر فهو عبارة عن سوقهم إلى الموقف جميعاً بعد إحيائهم وهو أحد أنواع الحشر من حيث هو الثانى صرف الناس من الموقف إلى الجنة أو النار وهذان النوعان فى الآخرة الثالث اخراج اليهود من جزيرة العرب إلى الشام المذكور فى قوله تعالى: هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر الرابع سوق النار التى تخرج من اليمن للكفار وغيرهم كما مر وهذان النوعان فى الدنيا فأنواع الحشر أربعة وجعلها الحاتمى كثيرة جداً وعد منها حشر الذر يوم الست بربكم انظر اليواقيت للشعرانى قوله إحياء الله الموتى أى واخراجهم من قبورهم وهذا صادق بالقولين الآتيين هل هو عن عدم محض أو تفريق أجزاء (قوله) قال تعالى : إن الساعة الخ صدر الآية يدل على قيام الساعة وعجزها يدل على البعث وتقدمت الأدلة على ذلك وقد أمر الله تعالى نبيه أن يقسم للكفار على البعث والحساب بقوله تعالى : قل بلى وربى لتبعثن الآية وهو من أقوى الأدلة على ذلك (قوله) والراجفة أى فى قوله تعالى يوم ترجف الراجفة الرجف شدة الحركة أى يوم يتزلزل ويتحرك لهذا النفخة كل شىء ويموت منها جميع الخلق تتبعها الرادفة أى النفخة الثانية لأنها تردف الأولى فالأولى تميت الخلق والثانية تحييهم (قوله) كيف أنعم أى التنعم الذى يكون معه نسيان الآخرة والاغتباط بذلك والقرن الصور وصاحبه إسرافيل قوله أبيت إنما قال ذلك

والنسائي عن أبي هريرة يرفعه ما بين النفختين أربعون قيل أربعون يوما قال أبو هريرة أبيت قيل شهر آقال أبيت قيل سنة قال أبيت ثم ينزل من السماء ماء فينبتون كما ينبت البقل وليس شيء من الانسان إلا يبلى الاعظم واحد وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وعجب الذنب عظم مستدير في أصل العجز والمبعوث عين هذا البدن لا مثله إجماعا كما في الكبرى وحكى ابن عطية عن بعض الأصوليين أنه جوز كون البعث لغير هذه الاجساد قال وهذا عندي خلاف لظاهر كتاب الله ولو كانت غيرها فكيف كانت تشهد الجلود والأيدي والأرجل هـ وأما قوله تعالى جلوداً غيرها فقيل الغيرية باعتبار الزمان وتأول بعضهم ما نقله ابن عطية عن بعض الأصولين بأن مراده القدر الزائد على البدن المفارق للدنيا لأنه ورد أن الكافر يكون ضرسه في النا كجبل أحد وأن المؤمن يدخل الجنة على طول آدم ستون ذراعا وهذا أيضا هو المراد بما يعزى لحجة الاسلام وعز الدين وفي إعادة الاعراض باعيانها قولان صحيحهما نعم وحكى عليه الاتفاق وفي إعادة

لأنه لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم تفسيرها أو سمعه ونسيه قال النووي وقد جاءت مفسرة من غير روايته بأنها أربعون سنة وبه جزم الخازن والنسفي في الآية المتقدمة (قوله) وهو عجب الخ بفتح العين وسكون الجيم مضاف إلى الذنب بفتح المعجمة والنون ويقال فيه عجم بالميم قال في المصباح العجم وزان فلس من كل دابة ماضمت عليه الورك من أصل الذنب وهو العصعص وفيه أيضاً العجم أصل الذنب وهو العصعص لغة في العجب هـ وقوله في أصل العجز بضم الجيم أي المؤخر وهو آخر السلسل كمركز الذنب من غير الآدمي (قوله) كما في الكبرى الخ ونصها فوجب الايمان به أي بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به عن الله تعالى جملة وتفصيلا كالحشر والنشر لعين هذا البدن لا لمثله إجماعا وفي كونه عن تفريق أجزاء أو عدم محض تردد باعتبار مادل عليه الشرع أما الجواز العقلي فيهما فباتفاق هـ (قوله) وحكى ابن عطية أي في قوله تعالى : قد علمنا ماتنقص الأرض منهم ونصه حفظ ما تنقص الأرض منهم انما هو ليعود بعينه يوم القيامة وهذا هو الحق وذهب بعض الأصوليين إلى أن الأجسام المبعوثة يجوز أن تكون غير هذه وهذا عندي خلاف لظاهر الكتاب ولو كانت غيرها إلى آخر ما عند ش (قوله) وتأول بعضهم الخ هو أبو زيد الفاسي وهذا أيضا من تمام كلامه قال وكذا ما نقل عن حجة الاسلام وعز الدين من أن المعاد مثل البدن مع اتفاق أهل السنة على أن المعاد هو بدن الانسان بعينه فانما يعنيان هذا وان الزائد هو المثل وأما الأصلي فهو عينه باتفاق ليكون هو المثاب والمعذب على أن الغزالي قد ذكر في الاقتصاد أن ماذكره في كتاب التهافت مما يقتضي ذلك انما هو على طريق الالزام للفلاسفة لا أنه يوافق مايعتقده لأن ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق هـ بخ ونقل كلام الغزالي في الاقتصاد عند قول سي وأما محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ (قوله) وفي إعادة الاعراض الخ لما اختلف القائلون باعادة الجسم في إعادة العرض الذي كان قائما به في الدنيا أشار إلى

عين الوقت قولان واعترض القول باعادته بأنه لا يبق للغيرية فى آية بدلناهم جلوداً غيرها محل لأن

ذلك وقوله قولان هذه هى الطريقة الثانية تحكى الخلاف اقتصر عليها ش تبعاً للقانى فى جوهرته حيث قال :

وفى إعادة العرض قولان ورجحت إعادة الأعيان

وأما الطريقة الأولى فتحكى الاتفاق على الاعادة بأعيانها قال فى الكبرى وفى إعادة الأعراض بأعيانها طريقتان الأولى تعاد بأعيانها اتفاقاً الثانيـة قولان .والصحيح منهما إعادتها بأعيانها ه وقوله صحيحيهما نعم أى لأنه قول الأكثر بل الطريقة الأولى تحكى عليه الاتفاق ومال اليه الأشعرى ولا فرق فى ذلك بين العرض الذى يطول بقاؤه كالبياض وبين غيره كالصوت ولا بين ما هو مقدور للبشر كالضرب وبين غيره كالعلم ولا يلزم أن تكون إعادته بالتلبس به كما كان فى الدنيا بل ما كان من الاعراض الملازمة للذات من بياض وطول ونحوهما فانه يعاد متعلقاً بها وما كان من غير ذلك كضرب وكفر ومعصية وطاعة فانه يعاد مصوراً بصورة قبيحة أو حسنة هذا هو الظاهر والتفويض أسلم وأحسن فان قيل يلزم على ذلك اجتماع المتنافيين كالطول والقصر ونحوهما أجيب بأن إعادة العرض ليست دفعية بل على التدريج كما كانت فى الدنيا لكن يمر عليه جميع الأعراض كلمح البصر وربك على كل شىء قدير والقول الثانى من الطريقة الثانية امتناع إعادته مطلقاً فيوجد الجسم بعرض آخر فانه لا ينفك عقلا عن عرض وإليه ذهب أهل السنة ه بيجورى على الجوهرة وهو ملخص ما فى عبد السلام ومحشيه الأمير وقال الشيخ عليش على الكبرى محل الخلاف الاعراض التى تبقى زمانين بذاتها أو يخلق الله أمثالها وهى التى لا يتحقق الجوهر بدونها كالألوان وأما الاعراض التى لا تبقى كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا تعاد اتفاقا ه وهو خلاف ما مر عن البيجورى من التعميم فى الأعراض . والعرض عند المتكلمين ما يتحيز تابعاً فى تحيزه لغيره وهذا التعريف أحسن من قولهم ما لا يقوم بذاته بل بغيره لشمول هذا الثانى لصفات البارى وليست عرضاً (قوله) وفى إعادة الوقت الخ الا رجح أنه تعاد جميع الأزمنة التى مرت على الجسم فى الدنيا لتشهد عليه بما وقع فيها من الطاعة والمعصية والقول الثانى امتناع إعادته لاجتماع المتنافيات كالماضى والحال والاستقبال وأجيب بما مر أنها على التدريج كما كانت فى الدنيا (قوله) واعترض القول الخ المعترض هو أبو بكر بن العربى فى سراج المريدين قال الذى عند أهل السنة أن الأجسام الدنيوية تعاد بأعيانها وأعراضها بلا خلاف قال بعضهم وبأوقاتها فيعاد الوقت كما يعاد الجسم واللون وذلك جائز فى حكم الله تعالى وقدرته لكن لم يرد باعادة الوقت خبر وقد قال تعالى فى كتابه ما دل على أن الوقت لا يعاد : كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها يعنى غيرها فى الوقت وإلا فالجلود الأوائل بأعيانها هى التى نضجت يعاد ابتداء

غيرية الذات والاعراض منتفية وفى كون البعث عن تفريق الأجزاء أوعدم محض تردد باعتبار الدليل الشرعى أما الجواز العقلى فاتفاق ويستثنى من هذا الخلاف عجب الذنب ومن عين النص أن الأرض

تأليفها إذا تفرقت وأعيانها إذا عدمت ه بخ نقله فى شرح الكبرى وأشار له فى إضاءة الدجنة فى الأبيات عند ش (قوله) منتفية أما انتفاء غيرية الذات فبالاجماع كما مر وأما انتفاء غيرية الاعراض فعلى الصحيح أو اتفاقاً كما مر أيضاً وأجيب عن احتجاج ابن العربى بالآية بأن المراد غير نضجه أى يذهب ما طرأ عليها من النضج وتعاد لحالها الأول روى أنها تبدل فى الساعة مائة مرة أو الغيرية باعتبار الزيادة على الأصل لما ورد أن غلظ جلد الكافر فى النار اثنان وأربعون ذراعا (قوله) عن تفريق أجزاء أى فيعاد الجسم بأجزائه الأصلية الباقية من أول العمر فلا ترد شبهة منكرى المعاد الجسمانى بأنه لو أكل إنسان إنساناً وصار غذاء له ومن أجزائه فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد فى بدن الآكل أو فى بدن المأكول وعلى كل لا يكون أحدهما معاداً بتمامه على أنه لا أولوية لجعلها من أحدهما دون الآخر ولا سبيل إلى جعلها من كل منهما وأيضاً إذا كان الآكل كافراً والمأكول مؤمنا يلزم عليه تنعيم الاجزاء العاصية أو تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب أن الاعادة للاجزاء الأصلية لا للحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الأجزاء الأصلية الحاصلة فى أول الفطرة فان قيل يجوز أن تصير تلك الاجزاء الغذائية نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا المحذور إنما هو فى وقوع ذلك لا فى إمكانه فان الله تعالى قادر على أن يحفظها من أن تصير جزءاً لبدن آخر فضلا عن أن تصير جزءاً أصلياً (قوله) أو عن عدم الخ أى يصير الجسم معدوماً بالكلية إلا عجب الذنب ثم يعيده الله تعالى كما أوجده أولا قال تعالى : كما بدأكم تعودون قال الغزالى فى الاقتصاد فان قيل بم يتميز المعاد عن مثل الأول وما معنى قولكم إن المعاد عين الأول ولم يبق للمعدوم عين حتى يعاد قلنا المعدوم منقسم فى علم الله تعالى إلى ماسبق له وجود وإلى مالم يسبق له وجود كما أن المعدوم فى الأزل انقسم إلى ماسيكون له وجود وإلى مالا يوجد فهذا الانقسام فى علم الله تعالى لاسبيل إلى إنكاره فمعنى الاعادة أن يبدل بالوجود العدم الذى سبق له الوجود ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم ولم يسبق له الوجود فهذا معنى الاعادة ومهما قدر الجسم باقياً ورد الآخر إلى تجريد أعراض تماثل الأول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن إشكال الاعادة وتمييز المعاد من المثل ه بخ والحق التوقف كما قاله فى المواقف وأقره شارحه وكذا السعد لانه لاقاطع سمعى على تعين أحدهما وكذا بقية أمور الآخرة فيجب الايمان بما ورد ويفوض كيفيتها إلى الله تعالى وقوله محض أى خالص عن شائبة الوجود لجزء ما غير عجب الذنب ودفع به أن المراد بالعدم عند القائلين به العرفى الصادق بوجود جزء من الاجزاء وقيد أيضاً التفريق على القول به بكونه محضاً لدفع توهم أن المراد به التفريق العرفى الصادق

لا تأكله قال فى إضاءة الدجنة .

وكل ماجاء من الأخبار عن أحمد المخصوص بالاكبار
فذاك حق كائن لا يمترى فيه وما كان حديثا يفترى
مثل السؤال وعذاب القبر والبعث للأبدان يوم الحشر
بعينها لامثلها إجماعا والاختلاف بعد هذا شاعا
هل ذاك عن تفريق تلك الأجزا أو عدم محض إليها يعزى

باتصال بعض الاجزاء (قوله) عجب الذنب تقدم الحديث الدال على ذلك وفى مسلم كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب ه وصحح المزنى أنه ينعدم تمسكا بظاهر قوله تعالى كل من عليها فان ووافقه ابن قتيبة وقال إنه آخر ما يبلى من الميت وحمل عليه الحديث وقيل معنى الحديث أنه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كموت ملك الموت بلاملك وكلاهما خلاف الظاهر واختلف هل بقاؤه تعبداً أو معقول المعنى وظاهر قوله فى الحديث ومنه يركب أنه معقول المعنى لانه نبه على علة بقائه وإنه كالزريعة للانسان وقد أوضح هذا المعنى سيدى عبد العزيز الدباغ كما فى الابريز أثناء كلام على سبب الزلزال والخسف قال ولا تزال الرياح تعمد نحو الأرض وتقصد خرابها حتى تصير الأرض فى يد الريح كالغربال فى يد الذى يصير به زرعاً من غيره والمصير فى الأرض هو عجب الذنب فيجمعه الله تعالى من كل مكان وينزل عليه من السماء فينمو شيئاً فشيئا كالبطيخ ونحوه فاذا تم نموه انفتح عن بنى آدم كما تنفتح البيضة عن الطير والسرة يومئذ من جهة ظهره ثم يأمر الله الأرواح بالدخول فى الاشباح فاذا دخلت فيها استقلت قائمة فتنقطع السرة التى كانت متصلة بعجب الذنب ه بخ (قوله) قال فى إضاءة الدجنة أى فى فصل السمعيات وقوله بالاكبار بكسر الهمزة أى التعظيم والتفضيل وقوله لايمترى بفتح الراء أى لا يشك فيه وقوله لكن هذا أى الاختلاف فى الاعادة هل هى عن عدم محض الخ باعتبار الوارد فى ذلك وأما الجواز العقلى فباتفاق كما مر وقوله وبعضهم الخ هو ابن العربى كما مر وقوله من ذلك الحصر أى المتقدم فى قوله فليس إلا الغير بالازمان الذى يستفاد من قوله تعالى جلوداً غيرها وهذا الحصر هو باب السبر والتقسيم المذكور عند الاصوليين وهو حصر الأوصاف الموجودة وإبطال مالا يصلح منها للتعليل فيتعين الباقى كأن تقول هنا الغيرية المذكورة فى الآية محصورة فى ثلاثة أقسام غيرية الابدان أو الاعراض أو الأزمان أما الأول فلا يصح حمل الآية عليه لأنه مخالف للاجماع على أن المبعوث عين الابدان ولقوله تعالى يوم تشهد عليهم الآية وأما الثانى فمخالف للقول الصحيح باعادة الأعراض باعيانها فلم يبق إلا غيرية الازمان وهو المطلوب وأجيب باختيار الثانى والمراد عرض خاص متجدد لم يكن للابدان فى الدنيا وهو النضج بنار جهنم فكلما نضجت تلك الجلود

لكن هذا باعتبار ما ورد والكل فى الجواز بالعقل اطرد
واستثن من ذا الخلف عجب الذنب وما أتت فيه النصوص كالنبى
واختلفوا فى عود وقت وعرض وبعضهم إعادة الوقت اعترض
بقوله جل جلوداً غيرها فاركب مطايا البحث واعرف سيرها
فليس إلا الغير بالازمان للمنع من غيرية الابدان
فبان أن الوقت لا يعاد من ذلك الحصر الذى يفاد

ونظم التتائى من لا تأكلهم الارض بقوله :

لا تاكل الأرض جسما للنبى ولا لعالم وشهيد قتل معترك
ولا لقارىء قرآن ومحتسب أذانه للاله مجرى الفلك

وزاد الشيخ على الأجهورى خمسة فى قوله :

وزيد من صار صديقاً كذلك من غدا محباً لأجل الواحد الملك
ومن يموت بطعن والرباط كذا كثير ذكر وهذا أعظم النسك

عادت لحالها كما مر (قوله) فى البيتين ولا لعالم أى عامل بعلمه وقوله شهيد أى مقتول فى الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى هذا معناه عند الاطلاق لكن المراد هنا كل مقتول على الحق وإن لم يكن من شهداء المعترك كما فى البيجورى على الجوهرة وقوله ولا لقارىء أى قراء القرآن الملازمين لتلاوته العاملين به المعظمين له وقوله ومحتسب أى من أذن احتساباً لله تعالى لا لأجرة أو نحوها وقوله صديقاً هو الملازم للصدق مع الله تعالى ومع عباده وقوله محباً الخ علامة المحبة اتباع أمر المحبوب واجتناب مايكره قال الشيخ زروق فى شرح الحكم المحبة أخذ جمال المحبوب بحبة القلب حتى يتعدى ذلك إلى الجوارح فتكون فى طاعة المحبوب ومتى وقع الالتفات نقص الحب ﻫ وقوله بطعن أى بالطاعون وقوله والرباط أى من يموت وهو مرابط بثغر فى سبيل الله تعالى لأنه كمن قتل فى المعترك وقوله كثير ذكر أى وهو من لسانه رطب بذكر الله تعالى وقلبه مع الله تعالى لأن الذكر الحقيقى هو ذكر القلب جعلنا الله من الذاكرين كثيراً بمنه وكرمه آمين (قوله) ظم (وقدر) قال ابن حجر الهيتمى فى شرح الأربعين اعلم أن الايمان بالقدر على قسمين الأول الايمان بأنه تعالى سبق فى علمه ما يفعله العباد من خير وشر وما يجازون عليه وأنه كتب ذلك عنده وأحصاه وان أعمال العباد تجرى على ماسبق فى علمه وكتابه الثانى أنه تعالى خلق أفعال العباد كلها من خير وشر وهذا القسم تنكره القدرية كلهم والأول ينكره غلاتهم وكفرهم بانكاره كثيرون ومحل الخلاف حيث لم ينكروا العلم القديم وإلا كفروا كما نص

(وقدر) أى يجب اعتقاد أن علمه تعالى وارادته وقدرته تعلقت فى الأزل بجميع الكائنات على ماهى عليه فيما لا يزال فلا حادث خيراً كان أو شراً إلا وهو صادر عن علمه تعالى وإرادته وقدرته لا كما زعم معبد الجهنى وشيعته أن الأمر أنف أى مستأنف لم يسبق علم الله به ولا كما زعمت المعتزلة أن

عليه الشافعى وأحمد وغيرهما ه أى اثبتوا العلم القديم ونفوا تعلقه بالأشياء على ماهى عليه قبل وقوعها وهذا معنى قولهم إن الامر أنف كما يأتى وقد أشار فى الرسالة إلى القسمين مع بسط وإيضاح فقال والايمان بالقدر خيره وشره حلوه ومره وكل ذلك قد قدره ربنا ومقادير الامور بيده ومصدرها عن قضائه وسبق علمه به ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير يضل من يشاء فيخذله بعدله ويهدى من يشاء فيوفقه بفضله فكل ميسر بتيسيره الى ماسبق من علمه وقدره من شقى أو سعيد تعالى أن يكون فى ملكه مالا يريد أو يكون خالق لشىء إلا هو رب العباد ورب أعمالهم والمقدر لحركاتهم وآجالهم ه (قوله) أن علمه تعالى الخ ظاهره أن القدر هو مجموع تعلق الصفات الثلاث والقضاء مرادف له وصححه الاقفهسى فى شرح الرسالة قال والصحيح أنه مجموع ثلاثة أشياء العلم والقدرة والارادة ه فيكون صفة ذات مركبة من تعلق الصفات الثلاثة وبحث معه الصعيدى وقال بل القدر عند الأشعرى إيجاد الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها طبق ما سبق فى العلم القديم أى فهو صفة فعل وعند الماتريدية تحديده أولا كل مخلوق بحده الذى يوجد به من حسن وقبح وغير ذلك أى تعلق القدرة والارادة بالحد الذى يوجد كما ذكر ذلك ابن قاسم ه والمسألة فيها طرق كما يأتى (قوله) لا كما زعم معبد الخ قال الأبى قيل هو أول من قال بالقدر أى بنفيه وهو ظاهر ماللآمدى وقيل بل قيل قبله بمكة وهو ظاهر ما للثعالبى فانه قال احترقت الكعبة زمن ابن الزبير وهو أول يوم قيل فيه بالقدر فقال أناس احترقت بقدر الله تعالى وقال أناس لم تحترق بقدره ومعبد هو ابن عبد الله وقيل ابن خالد كان من جلساء الحسن ه بخ وقوله الجهنى نسبة إلى جهينة قبيلة من قضاعة قال السمعانى لم يكن من جهينة وإنما نزل بها فنسب اليها ه وفى مسلم عن ابن بريدة عن يحيى قال كان أول من قال بالقدر فى البصرة معبد الجهنى فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميرى حاجين أو معتمرين فقلنا لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألناه عما يقول هؤلاء فى القدر فوفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلا للمسجد فقلت له أبا عبد الرحمن إنه قد ظهر ناس يقرأون القرآن ويطلبون العلم يزعمون أنه لا قدر وأن الأمر أنف فقال إذا لقيت أولئك فاخبرهم أنى برىء منهم وهم برآء منى والذى يحلف به عبد الله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فانفقه ماقبل الله منه حتى يؤمن بالقدر ثم روى حديث جبريل المتقدم عن أبيه رضى الله عنهما وهو محتمل للقولين لزيادة قوله فى البصرة انظر الأبى وسى (قوله) أن الأمر أنف قال الأبى أى العلم تابع للوقوع فانف بمعنى

الكفر والشرور والمعاصي واقعة بغير إرادته تعالى وان أفعال العباد واقعة بقدرتهم الحادثة لا بقدرته تعالى وقد ذكر غير واحد انه لا نزاع فى كفر منكر علم الله تعالى بالجزئيات وقد اخرج الترمذى عن جابر رفعه لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه وأخرج مسلم عن جابر أيضاً أن سراقة بن مالك بن جعشم قال يارسول الله

مستأنف مأخوذ من أنف الشيء وهو أوله ومنه سمى الأنف أنفاً لأنه أول الوجه شخوصا وأنف السيل أوله والرواية بضم الهمزة والصواب الفتح والنون ساكنة فى الوجهين ه بخ وقال سى بضم الهمزة والنون أى مستأنف ه ثم إن مذهب معبد كان مذهب المعتزلة فى القديم أخذوه من الفلاسفة كعادتهم فى بناء أكثر مذهبهم على منزع الفلاسفة فى الالهيات لكن لقبحه رجعت جميع طوائفهم عنه مع بقائهم على أصل الاعتزال من إثبات منزلة بين المنزلتين ويسمونه عدلا ونفى الصفات وأخذوه أيضاً من الفلاسفة ويسمونه توحيداً ليدرأوا عن أنفسهم اسم المجوسية الذى سماهم به النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله القدرية مجوس هذه الأمة وزعموا أن القدر المذموم فى الحديث هو القدر الأول وليس المعنى فى الحقيقة الاهم شاركوا المجوس والثنوية فى إثبات فاعل غير الله تعالى والقدرية الأول داخلون فى هذه الرذيلة ويختصون بتلك الأشنوعة قاله عياض فى الاكمال فالايمان بالقدر فيه الرد على معبد وطائفته وقد انقرضت كما ذكره الباجى وعلى المعتزلة كما أشار له عياض وش (قوله) وان الكفر إلى قوله وان أفعال الخ يفيد أن المعتزلة يقولون بالمقالتين معاً ونحوه فى كلام عياض المتقدم وصرح به غير واحد فلا حاجة إلى جعلهم طائفتين بالنسبة إلى هذا المبحث كما فعل المحشى وإن كانت المعتزلة تنقسم إلى عشرين فرقة والجميع فرقة واحدة من الفرق الثلاث والسبعين الواردة فى الحديث (قوله) وأخرج مسلم أى فى كتاب القدر وقوله بين لنا ديننا أى أصله الذى نعتقده من حال أعمالنا هل سبق بها القدر أم لا وقوله كانا خلقنا الآن أى بالنسبة إلى هذه المسألة وقوله فيم العمل قال القرطبى هذه الرواية الصحيحة بغير ألف الاستفهام لأن ما . استفهامية والثانية بألف الاستفهام لأنما خبرية ووقع فى بعض النسخ بالعكس والأول الصواب ومقتضى سؤالهم ان أعمالنا وما يترتب عليها من الثواب والعقاب أسبق علم الله بوقوعه ونفذت به إرادته أوليس كذلك وإنما أفعالنا بقدرتنا وإرادتنا والثواب والعقاب مرتب عليهما بحسب حسنهما وقبحهما وهذا الثانى مذهب القدرية وأبطله صلى الله عليه وسلم بقوله بل فيما جفت به الأقلام أى ليس الأمر مستأنفاً أى علم الله بذلك ليس بمستأنف بل سبق به علمه وإرادته وجفت به أقلام الكتبة فى اللوح المحفوظ وأحاديث هذا الباب كثيرة يفيد مجموعها القطع بفساد مذهب القدرية لكنهم كابروا فى ذلك كله وتأولوه تأويلات فاسدة وموهوا بالأصول التى ارتكبوها من التحسين والتقبيح والتعديل والتجويز والقول بتأثير القدرة الحادثة وهى

بين لنا ديننا كأنا خلقنا الآن فيم العمل أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير أم فيما يستقبل قال فيما جفت به الاقلام وجرت به المقادير قال ففيم العمل فقال اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل يوفى بعمله وأما قوله تعالى كل يوم هو فى شأن فالمراد شئون يبديها لا يبتديها ذكر صاحب الكشاف أن عبد الله بن طاهر قال لحسين بن الفضل أشكل على قوله تعالى كل يوم هو فى شأن مع ما صح أن القلم جف بما هو كائن إلى يوم القيامة فقال الحسين هى شئون يبديها أى يظهرها على وفق قضائه فى الأزل لا شئون يبتديها أى ينشئها الآن لأن التقدير سابق فقام عبد الله وقبل رأس الحسين وذكر بعض العلماء أن ابن الجوزى جلس يوما على كرسى وعظه فذكر الآية فوقف رجل على رأسه فقال ما يفعل ربك الآن

أصول فاسدة ه (قوله) وأما قوله تعالى كل يوم الخ قال الخازن قيل نزلت رداً على اليهود حيث قالوا إن الله لا يقضى يوم السبت شيأ قال المفسرون من شأنه أنه يحيى ويميت ويرزق ويعز قوماً ويذل قوماً إلى غير ذلك مما لا يحصى وروى البغوى بسند الثعلبى عن ابن عباس قال خلق الله تعالى لوحا من درة بيضاء دفتاه من ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابته نور ينظر الله فيه كل يوم ثلاثمائة نظرة يخلق ويرزق ويحيى ويميت ويعز ويذل ويفعل ما يشاء فذلك قوله تعالى كل يوم هو فى شأن قال ابن عيينة الدهر كله عند الله تعالى يومان أحدهما مدة الدنيا فشأنه الأمر والنهى والاحياء والاماتة والاعطاء والمنع والآخر يوم القيامة فشأنه فيه الجزاء والحساب والثواب والعقاب ه وفى النسفى سأل بعض الملوك وزيره عن الآية فاستمهله إلى غد فذهب حزينا فسأله غلامه عن حزنه فاخبره فقال أنا أفسرها للملك فاعلمه بذلك فحضر وقال أيها الملك شأن الله أن يولج الليل فى النهار وبالعكس ويخرج الحى من الميت والعكس ويشفى سقيما والعكس إلى غير ذلك فقال له الأمير أحسنت وأمر أن تخلع عليه ثياب الوزارة فقال الغلام يامولاى هذا من شأن الله تعالى ه بخ (قوله) ذكر فى الكشاف الخ ذكر النسفى القصة بأبسط من هذا ونصه قيل إن عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل وقال له أشكلت على ثلاث آيات قوله تعالى فاصبح من النادمين وقد صح أن الندم توبة وقوله تعالى كل يوم الآية وقد صح أن القلم جف بما هو كائن وقوله تعالى وأن ليس للانسان إلا ما سعى فما الاضعاف (١) فقال الحسين يجوز أن لا يكون الندم توبة فى تلك الأمة وقيل إن ندمه لم يكن على قتل أخيه بل على حمله وكذا قيل وأن ليس للانسان إلا ما سعى خاص بقوم إبراهيم وموسى وأما قوله كل يوم هو فى شأن فانها شئون يبديها لا شئون يبتديها فقام عبد الله وقبل رأسه وسوغ له خراجا ه بخ (قوله) فما فعل ربك الخ الذى عند ط أنه قال له ما فعل الله فى الأزل وما يفعله الآن وما فعله فيما يأتى فلما رأى النبى صلى الله عليه وسلم قال له فعل الله فى الأزل تقدير المقادير وفعله الآن اظهارها وفعله فيما يأتى ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى ه بخ قال ولله در القائل :

---

(١) يعنى مضاعفة الحسنات.

فسكت وبات مهموما فرأى المصطفى صلى الله عليه وسلم فسأله فقال له ان السائل هو الخضر وسيعود اليك فقل له شئون يبديها لا يبتديها يخفض أقواما ويرفع آخرين فأتاه فأجابه فقال له صل على من علمك واختلف فى القدر والقضاء هل هما مترادفان وهما تعلق العلم والارادة فى الأزل بالأشياء على ماهى عليه فيما لا يزال أوهما متغايران وعليه الاكثر ثم قال الاكثر من هؤلاء القدر سابق على القضاء فالقدر هو مامر والقضاء ابراز الكائنات فيما لا يزال على وفق القدر السابق فهو حادث وقيل عكسه فينعكس

هى المقادير تجرى فى أعنتها فاصبر فليس لها صبر على حال
يوماً تريك خسيس الناس ترفعه إلى السماء ويوما تخفض العالى

(قوله) واختلف الخ تقدم له أن القدر تعلق العلم والقدرة والارادة فى الأزل بالكائنات ففسر القدر بتعلق الصفات الثلاث وظاهره أن القضاء مرادف له وهذا القول هو المرجوع إليه على كل حال قال البيجورى بعد أن ذكر الخلاف فيهما وبعد هذا كله فالقضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والارادة وتعلق القدرة لكن لما كان خطر الجهل فى هذا الفن عظيما صرحوا بهما ه واصله للشيخ عبد السلام على الجوهرة فانه قال بعد ذكر قولى الأشعرى والماتريدى والظاهر أنه اختلاف عبارة فهما راجعان إلى قول بعضهم المراد من القدر أن الله تعالى علم مقادير الأشياء وازمنتها قبل إيجادها ثم أوجد ماسبق فى علمه أنه يوجد فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وارادته ه وقال أيضاً والايمان بالقضاء والقدر يستدعى الرضى بهما والمقصود بيان وجوب اعتقاد عموم إرادة الله تعالى وقدرته وعلمه لما مر أن الكل بخلقه تعالى ه بخ وإذا علمت المقصود منهما معاً فاعتقده لأنه هو الواجب ولا تشوش عليك كثرة الأقوال فى تفسيرهما وهل هما مترادفان أو متغايران لأن المسألة ذات طرق وأقوال ذكرها شارح الحصن فى فصل الدعاء وبنانى شارح خطبة الألفية ثم إن ش ذكر هنا قولا آخر فى تفسير القضاء والقدر بناء على ترادفهما وهو تعلق العلم والارادة فقط وبقى عليه قول آخر وهو تعلق الارادة فقط أى ارادة الله تعالى المتعلقة بالأشياء على ماهى عليه فيما لا يزال وبهذا فسر الأشعرية القضاء بناء على تغايرهما فيرجع لصفة الذات والقدر عندهم إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص فيرجع لصفة الفعل وقال الماتريدية القضاء إيجاد الله الاشياء مع الاحكام والاتقان فهو صفة فعل والقدر تحديد الله تعالى ازلا كل مخلوق بحده فيرجع عندهم لصفة العلم وهو صفة ذات هذا هو المشهور عندهم وقد مر هذا عن الصعيدى (قوله) هو مامر أى تعلق العلم والارادة فى الأزل بالأشياء فيخصصون هذا التفسير بالقدر وأما القائلون بالترادف فيدخلون معه القضاء وهو القول الذى اقتصر عليه ش (قوله) فهو حادث أى لأنه من صفات الأفعال وهى حادثة وقوله وقيل عكسه الخ أى القضاء هو السابق وعزى للمتكلمين وهو تعلق الارادة والعلم بالأشياء أزلا على ماتكون عليه فيما لا يزال والقدر إيجادها فيما لا يزال على قدر مخصوص وهذا معنى قوله فينعكس الخ

تفسيرها وقيل حادثان والقضاء سابق وهو حصول الأشياء فى اللوح المحفوظ بجملة والقدر ابرازها

(قوله) وقيل حادثان أى لأن حصول الأشياء فى اللوح المحفوظ حادث كاللوح أيضاً وكذا إبراز الأشياء لأوقاتها شيئاً فشيئاً على وفق القضاء السابق وهذا القول ذكره ابن زكرى التلمسانى فى نظمه وسى فى شرح مسلم وزاد القول بالعكس ونصه وقيل القضاء عبارة عن جمع الكائنات كلها فى اللوح المحفوظ والقدر عبارة عن إيجادها شيئاً فشيئاً وقيل عكسه ولهذا يمثل الشيوخ القضاء والقدر على هذين القولين بصبرة مجموعة ثم تفصيلها بالكيل شيئاً بعد شيء هـ (قوله) وقيل عكسه أى فيفسر كل واحد منهما بما فسر به الآخر فهذه أربعة أقوال على القول بالتغاير وذكر قولا واحداً على القول بالترادف وتقدم له قول آخر فى صدر التقرير وهو تعلق العلم والقدرة والارادة فجملة الأقوال التى ذكر ش ستة اثنان على القول بالترادف وأربعة على القول بالتغاير وتقدم لنا قول ثالث على القول بالترادف وهو تعلق الارادة فقط وبعضهم جعل هذا التفسير للقضاء على القول بالتغاير ونسبه إلى الأشعرية والقدر عندهم إيجاد الأشياء على قدر مخصوص فيزاد على الأقوال الأربعة المذكورة فى تغايرهما فتكون الأقوال على طريقة التغاير خمسة وهناك قول سادس وهو أن القضاء علمه تعالى بالأشياء على ما هى عليه والقدر إيجادها على ما يطابق العلم وعلى هذين القولين الاخيرين اقتصر ابن حجر الهيتمى فى شرح الأربعين وأشار إليهما سيدى عج بقوله :

ارادة الله مع التعلق فى أزل قضاؤه فحقق
والقدر الايجاد للأشيا على وجه معين اراده علا
وبعضهم قد قال معنى الأول العلم مع تعلق فى الأزل
والقدر الايجاد للأمور على وفاق علمه المذكور

فجعل القضاء هو الارادة مع التعلق الأزلى على القول الأول أو العلم مع التعلق الأزلى على الثانى وعلى كل فهو قديم وجعل القدر هو الايجاد على وفق الارادة على القول الأول أو على وفق العلم على الثانى وعلى كل فهو حادث وهناك قول سابع للقرافى وهو أن القدر تعلق الارادة فى الأزل والقضاء الارادة المقرونة بحكم خبرى وهناك قول ثامن نقله الحافظ ابن حجر عن الكرمانى وذكره شارح الحصن قال المراد بالقدر حكم الله تعالى وقالوا يعنى العلماء القضاء هو الحكم الكلى الاجمالى فى الأزل والقدر جزئيات ذلك الحكم وتفاصيلها هـ فتكون حينئذ الأقوال ثمانية على طريقة التغاير تضم الى الثلاثة على طريقة الترادف يصير المجموع أحد عشر قولا واقتصر العلامة سيدى محمد بن محمد بن حمدون بنانى شارح خطبة الألفية الأول وهو خال الشارح الثانى على أقوال سبعة ونظمها العلامة الرهونى فى باب الطلاق من حاشيته فقال :

وفى تباين القضاء والقدر أو الترادف خلاف اشتهر
والأول المعز وللجمهور والثانى قول ليس بالمهجور

لأوقاتها وقيل عكسه (تنبيه) من فروع وجوه الايمان بالقدر وجوب اعتقاد أن المرء لايموت إلا باجله الذى قدر الله انتهاء حياته اليه لا كما زعم كثير من المعتزلة أن القاتل قطع بقتله أجل المقتول وانه

ثم عليه هل هما ارادة أوتى وعلم أو هما وقدرة
ثم على الأول أيضاً احتلف على أقاويل فهاك ماعرف
قيل القضا إرادة ثم القدر إيجاد ممكن وعكس ذا اشتهر
وللسنوسى الامام وقعا تعلق القدرة والعلم معا
فى أزل قل قدر ثم القضا إجراء ممكن بوفق ما مضى
أو قدر تعلق الارادة فى أزل فحصل الافادة
ثم الارادة بحكم خبرى قضا وهذا للقرافى السرى ه

قال فقضاء الله لزيد على ما للقرافى إرادة سعادة له مع اخباره بكلامه وبعد هذا كله فقد علمت مما مر أن المراد بالقدر الذى يجب الايمان به أن الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها ثم أوجدها على ماسبق فى علمه فكل محدث صادر عن علمه تعالى وقدرته وارادته هذا هو المعلوم من الدين بالبراهين القطعية وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل وتؤمن بالقدر خيره وشره وعليه كان السلف من الصحابة وخيار التابعين إلى أن حدثت بدعة القدر آخر زمن الصحابة كما مر (قوله) لايموت إلا باجله الخ قال فى جمع الجوامع ولايموت أحد الا بأجله وقال اللقانى فى جوهرته :

وميت بعمره من يقتل وغير هذا باطل لايقبل

فمختار أهل السنة أن كل مقتول ميت بانقضاء عمره وحضور أجله فى الوقت الذى علم الله فيه حصول موته بخلقه تعالى من غير مدخلية للقاتل فى قطع أجله والقتل إنما هو سبب من أسباب الموت كالمرض والهدم ونحوها وانما وجب عليه القصاص نظراً لكسبه وقوله كثير من المعتزلة اعلم أن للمعتزلة مذاهب ثلاثة الأول مذهب الكعبى أن المقتول ليس بميت لأن القتل فعل العبد والموت فعل الرب واستدل على ذلك بقوله تعالى : ولئن متم أوقتلتم فان العطف يقتضى المغايرة وأهل السنة يقولون المعنى ولئن متم من غير سبب أو قتلتم بان متم بسبب فعند الكعبى أن المقتول له أجلان أجل بالقتل وأجل بالموت فلو لم يقتل لعاش إلى أجله بالموت وهذا القول هو الثانى عند ش الثانى مذهب جمهورهم أن القاتل قطع أجل المقتول فالمقتول له أجل واحد وهو الوقت الذى علم الله موته فيه لولا القتل فلو لم يقتل لعاش قطعا وهذا هو الأول عند ش الثالث مذهب أبى الهذيل وهو أن المقتول أجله فى ذلك الوقت فقط فله أجل واحد وهو الوقت الذى قتل فيه فلو لم يقتل لمات بدل القتل وهذا لم يذكره ش لموافقته فى المعنى لقول أهل

لو لم يقتله لعاش أكثر من ذلك لنا قوله تعالى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم إلى قوله وما قتلوا فنهى عن قول المعتزلة وأما حديث الطبرانى المقتول يتعلق بقاتله يوم القيامة ويقول يارب ظلمنى وقتلنى وقطع أجلى فضعيف ولو صح لكان مؤولا واحتج المعتزلة بما ورد فى بعض الطاعات كصلة الرحم انه يزيد فى العمر وبانه لو كان ميتا باجله مااستحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا كسبه والجواب عن

السنة وحاصل الفرق بين مذهب أهل السنة ومذاهب المعتزلة أن الكعبى يقطع بعد قتله بانه لو لم يقتل لعاش وكذا جمهور المعتزلة إلا أن الكعبى يجعل له أجلين أجلا على تقدير قتله وأجلا على تقدير موته والجمهور منهم يجعلون له أجلا واحدا هو أجل موته ويقولون القاتل قطع عليه ذلك الأجل وأبو الهذيل يقطع بعد القتل بانه لو لم يمت لمات بلا قتل نظرا الى تعلق علم الله بموته فى هذا الوقت وأهل السنة بالنظر إلى تعلق علم الله بموته فى هذا الوقت قاطعون بانه لو لم يقتل لمات بلا قتل وبقطع النظر عن تعلق علم الله بموته فى هذا الوقت يقولون بعد قتله أنه لو لم يقتل لعاش أو مات ولا يقطعون بواحد منهما وكل من التجويز والقطع انما هو بعد القتل أشار له الاجهورى(١) فى تقريراته على البيجورى (قوله) ولا يستقدمون فالعطف على الجملة الشرطية مع الظرف لا على الجزائية والمعنى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ساعة فما الظن بما زاد ولا يتقدم موتهم عليه ساعة فما الظن بما زاد ولو كان العطف على الجملة الجزائية لورد أن الاستقدام عند المجيء لا يتصور هـ قاله الكمال (قوله) فضعيف أى فلا يحتج به سيما فى المعتقدات وقوله لكان مؤولا الخ قال الكمال وبتقدير صحته فهو محمول على مقتول سبق فى علم الله أنه لو لم يقتل لكان يعطى أجلا زائدا لأن معنى قولنا المقتول ميت باجله ان قتله لم يتولد من فعل القاتل بل فعل الله تعالى وأنه لو لم يقتل لم يقطع بموته ولا بحياته على ما فى شرح المقاصد هـ يعنى مع قطع النظر عن علمه تعالى كما مر (قوله) والجواب عن الأول الخ أصله للسعد فى شرح النسفية قال الخيالى ويرد عليه أنه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدى إلى القول بتعدد الأجل بل الجواب أن تلك الأحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة هـ وأجاب العصام عن الثانى فقال محصل الجواب أن الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعلمه أن الطاعة تصير سبباً لزيادة ثلاثين سنة مثلا من عمره وقد كان عمره الذى يستحقه أربعين سنة هـ وتحرير محل النزاع الذى أشار له الخيالى هو ما فى شرح المقاصد أن المراد بالأجل المضاف للمقتول زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول أو المعلوم فى حقه أنه ان قتل مات وان لم يقتل عاش إلى وقت أجله وقول الخيالى أو المراد بالزيادة الخ يؤيده ما فى حديث الطبرانى عن أبى الدرداء إن الله لا يؤخر نفسا إذا جاء أجلها وإنما زيادة العمر ذرية صالحة يرزقها العبد فيدعون له بعد موته فيلحقه دعاؤهم فى

---

(١) كذا فليحرر

الأول أنه تعالى علم أنه لولم يفعل تلك الطاعة لكان عمره أربعين مثلا لكنه علم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين فنسبت الزيادة لها بهذا الاعتبار لأنه تعالى يعلم مالم يكن ان لو كان كيف يكون وعن الثانى أن وجوب العقاب والضمان تعبد لارتكابه بكسبه القتل المنهى عنه الذى يخلق الله تعالى عقبه الموت بطريق العادة والأجل واحد لا كما زعم الكعبى أن للمقتول أجلين القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلا طبيعياً هو وقت تحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية بحسب الآفات والأمراض ومن فروع ذلك أيضاً أن الرزق يكون حلالا وحراماً إذ هو عبارة عن كل مايسوقه الله تعالى لعبده فينتفع به

قبره فذلك زيادة فى العمر ه (ويرحم الله القائل :

كم مات قوم وما ماتت مآثرهم وعاش قوم وهم فى الناس أموات

(قوله) لا كما زعم الكعبي هو من المعتزلة لكن خالفهم فى قولهم وقال ان المقتول تبطل حياته بأجل القتل كما مر (قوله) كما زعمت الفلاسفة هذا قول رابع من الأقوال المقابلة لقول أهل السنة فالأقوال فى المسألة خمسة وقول الفلاسفة هو الذى يذكره الأطباء فى كتبهم لأنهم كثيراً مايبنون مسائل الطب على قواعد الفلاسفة إلا أن أطباء الاسلام ينسبون التأثير لله تعالى بخلاف الفلاسفة فانهم ينسبونه للعلة والطبيعة قال صاحب(١) كتاب الرحمة فى الطب والحكمة أسباب الموت ثلاثة الأول القتل والهدم ونحوهما فان الروح حين الموت تنزوى للقلب دفعة واحدة عند ذلك الثانى أن يكون من زيادة أحد الأخلاط الأربعة إذا فسد وكان فى مقدار الله تعالى الهلاك فنيت الرطوبة الأصلية وانطفأت الحرارة الغريزية قليلا قليلا حتى يشتد الألم ويخرج الروح من الجسد غصباً الثالث الموت بفراغ العمر الطبيعى وهو انقضاء الأسنان الأربعة فان سن الصباحار رطب طبيعته الحياة فى زيادة إلى البلوغ وهو خمسة عشر سنة ومنتهاه إلى العشرين ثم يحدث اليبس فيه فيصير الغالب على الطبيعة الحرارة واليبوسة مدة سن الشباب وهو إلى الأربعين سنة ثم تبدو المائية وتبرد الطبيعة ويظهر الشيب وتنقص القوة وتصير باردة رطبة وذلك مدة سن الكهولة وهى إلى السبعين سنة إلى الثمانين ثم يظهر البرد واليبس الذى كان كامنا وتكمن طبيعة الحرارة لضعفها وذلك سن الشيوخة فلا تزال الرطوبة تفنى والحرارة تنطفى حتى يقع الفناء إلى مائة وعشرين سنة فى الغالب وفى النادر لاحد لا كثره إلا بما قدره الله من الأجل ثم تفنى طبيعة الحياة كما ذكرنا وذلك الموت الطبيعى ه (قوله) أن الرزق الخ أى الشىء المرزوق وقوله عبارة الخ قال السبكى مع شارحه والرزق ما ينتفع به فى التغذى وغيره ولو حراما ه قال الكمال هذا التفسير هو المعول عليه عند الاشاعرة كما قاله الآمدى لا تفسير بعضهم إياه بأنه كل مايتربى به الحيوان من الأغذية والاشربة ه أى لخلوه عن معنى الاضافة إلى الله تعالى مع

(١) هو الحكيم المقرى مهدى الصبرى لا السيوطى كما شاع بين الناس فليعلم ذلك : عبدالله محمد الصديق

وعند المعتزلة ليس الحرام برزق ففسروا الرزق بمملوك يأكله المالك وفسره بعضهم بمالا يمنع من الانتفاع به ويلزم على الأول أن لا تكون الدواب مرزوقة ويرده قوله تعالى وما من دابة فى الأرض الآية ويلزم على الثانى أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله أصلا ويرده أيضاً الآية وسبب الخلاف بيننا وبينهم أنا وإياهم اتفقنا جميعاً على أن الاضافة إلى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق وانه لا رازق إلا الله وحده وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وان أكله قبيح فقالت المعتزلة ما يسند إلى الله تعالى لا يكون قبيحاً يستحق مرتكبه الذم والعقاب قلنا قبحه شرعى لا عقلى واستحقاق الذم والعقاب لسوء مباشرة أسبابه باختياره (كذا صراط) يجب الايمان به وهو

أنه معتبر فى مفهوم الرزق ولا يرد على التعريف قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يقتضى أن لا يعتبر فى الرزق الانتفاع بالفعل لأن المراد به المعنى اللغوى أى ومما اعطيناهم ينفقون أو المراد به ما هيء لكونه رزقا ويدخل فى التعريف المأكول وغيره مما ينتفع به ومن عبر بالأكل فالمراد به التناول وخرج مالم ينتفع به بالفعل فمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به بالفعل فليس ذلك الشيء رزقا له وبه يظهر قول السلف ان كل واحد يستوفى رزقه ولا يأكل أحد رزق أحد وفى العقائد النسفية وكل يستوفى رزقه حلالا كان أو حراماً ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه ه وفى الخبر عن ابن مسعود مرفوعاً (١) إن روح القدس نفث فى روعى لن يموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية الله تعالى فان الله لا ينال ما عنده إلا بطاعته (قوله) بمملوك الخ أى فلا يعتبر فيه الانتفاع ويعتبر فيه المملوكية انتفع به أم لا (قوله) أن لا تكون الدواب الخ وكذا العبيد والاماء عند بعض الأئمة كالشافعى لأنه يقول لا ملك لهم أصلا وقال الامام مالك يملكون ملكا غير تام ويلزم عليه أيضاً أن الشخص قد لا يستوفى رزقه وأنه قد يأكل رزق غيره ويأكل غيره رزقه وهو مخالف للحديث المتقدم ولما أطبق عليه السلف الصالح وقوله ويرده الخ وما أجيب به بأن الحكم على الكل على سبيل التغليب بعيد غير ظاهر (قوله) أن من أكل حراماً الخ أجيب بانه تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباحات إلا أنه أعرض عنها بسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ونقل تاج الدين السبكى فى ترشيح الترشيح عن والده تقى الدين فى الرد على المعتزلة أن الرزق مأمور بالانفاق منه ولا شيء من المأمور بالانفاق منه بحرام ينتج لا شيء من الرزق بحرام دليل الصغرى قوله تعالى أنفقوا مما رزقكم الله ودليل الكبرى أنه لا يؤمر (٢) بالانفاق من المحرم ه (فائدة) الحلال عند أهل السنة ما كان مباحاً بنص أو إجماع أو قياس جلى ولا ينبغى اليوم أن يسأل عن أصل الشيء لأن الحلال ماجهل أصله لا ما علم أصله كما كان عند السلف الصالح لأن الأصول قد فسدت فأخذ الشيء على ظاهر الشرع أولى من السؤال

(١) رواه الحاكم باسناد صحيح (٢) هذا ممنوع فان من كسبه حرام يجب عليه الانفاق على نفسه وعلى من تلزمه مؤنته : عبد الله محمد الصديق

جسر أى قنطرة على متن جهنم يعبره أهل الجنة لا يتوصلون إليها إلا من جهته وفى الصحيح يضرب

عن شيء يتبين تحريمه قال القزوينى ومن قال الحلال ليس بموجود فقد طعن فى الشريعة وهو أحمق حصل له ذلك من جهله بأن الله تعالى لم يكلف الخلق عين الحلال فى علمه بل كلفهم أن يصيبوا الحلال فى اعتقادهم وظنهم هـ يعنى وأما الورع فشيء آخر وليس بواجب وإنما هو مستحب (قول) ظم رحمه الله تعالى (كذا صراط) بالصاد أو السين أو الزاى المحضة وقرىء فى السبع بما عدا الثالثة ومعناه لغة الطريق الواضح مأخوذ من صرطه يصرطه إذا ابتلعه لأنه يبتلع المارة وشرعاً ما ذكره ش ونحوه قول المقرى فى الاضاءة:

وكالصراط ذى الكلاليب ومن أنقذ منه فهو بالفوز قمن

جسر على متن جهنم التى يهوى بها من رجله قد زلت

وما يقال الخ (قوله) على متن جهنم أى على ظهرها فيمر عليه الناس ذاهبين إلى الجنة لأن جهنم بينها وبين الموقف (قوله) يعبره الخ زاد السعد وتزل به أقدام أهل النار وهى زيادة حسنة لأن عبارة ش تقتضى أنه قاصر على من يجوزه مع أنه يرده الأولون والآخرون حتى الأنبياء ومن يدخل الجنة بغير حساب وزعم الحليمى أن الكفار لا يمرون عليه ولعله أراد الطائفة التى يرمى بها فى النار من الموقف من غير مرور عليه كذا قال بعضهم وسئل السيوطى هل يمر إبليس والكفار عليه أم لا فأجاب بقوله صرح ابن برجان فى الارشاد بأن الكفار لا يمرون عليه وفى الأحاديث ما يشهد له وفى أحاديث آخر ما يقتضى خلافه وأنهم يمرون فحملت على المنافقين لدلالة بعض الروايات على ذلك ثم رأيت القرطبى صرح بأن فى الآخرة صراطين صراط لعموم الناس إلا من يدخل الجنة بغير حساب ومن تلتقطهم عنق من النار وصراط للمؤمنين خاصة وهذا جمع حسن وعرف منه أن من تلتقطه عنق من النار من الكفار لا يمر عليه وكذا بعث النار الذى يخرج من الخلق قبل نصب الصراط والظاهر أنه لا يمر على الصراط من الكفار إلا المنافقون وأهل الكتاب اليهود والنصارى فهذه الفرق الثلاث ورد فى الحديث أنهم يحملون عليه فيسقطون منه فى النار وكذا من ينصب له الميزان من الكفار وهم طائفة مخصوصة يمرون عليه ينظرون أوزانهم لأن الميزان على الصراط هـ نقله عج وذكره شارح المراصد وقال عقبه وذكر فى المواهب اللدنية تعدد الصراط أيضاً (قوله) وفى الصحيح الخ لم يذكر ش ما يدل عليه من القران تبعاً للسعد فى شرح العقائد لأن الآيات التى فيها ذكر الصراط محمولة على معناه اللغوى وهو الطريق كقوله تعالى ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط وكذا قوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم أى إلى طريقه انظر الخازن واستدل عليه أبو الحسن على الرسالة بقوله تعالى فلا اقتحم العقبة قال مجاهد والضحاك العقبة الصراط وهو أيضاً

الصراط بين ظهرانى جهنم ويمر المؤمنون عليه فأولهم كالبرق ثم كالريح ثم كمر الطير ثم كأجاويد الخيل ثم كأشد الرجال حتى يجىء الرجل لا يستطيع أن يسير عليه إلا زحفاً وفى حافتيه كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت بأخذه فخدوش ناج ومكردس فى النار وفى الترمذى شعار المؤمنين عليه رب سلم وفى الصحيح أن ذلك قول الرسل ولابن أبى الدنيا والملائكة على جنبيه يقولون رب سلم رب سلم فالظاهر أن الكل يقول ذلك ولمسلم عن أبى سعيد الخدرى بلغنى أنه أرق من الشعر

محتمل ولكنه أظهر من الاستدلال الأول (قوله) بين ظهرانى الخ قال القسطلانى بفتح الظاء وسكون الهاء وفتح النون أى ظهر فزيدت الألف والنون للمبالغة والياء لصحة دخول بين على متعدد وقيل لفظ ظهرانى مقحم هـ (قوله) كأجاويد الخ قال الصعيدى ذكر فى ق أن جواداً من الخيل يجمع على جياد ولم يذكر مفرد أجاويد فلا أدرى هل هو جمع الجمع أو جمع آخر للمفرد الذى هو جواد ولم أر ذلك أيضاً فى المصباح ولا فى المختار ولا فى غيرهما هـ وإنما ذكر فى ق أجاود جمعاً لجواد بمعنى السخى كما يجمع على أجواد وذكر أيضاً أنه يقال أجود الفرس فى عدوه وزاد مسلم بعد أجاويد الخيل والركاب أى ما يركب من الابل وفى كلام الغزالى أن منهم من يجوز على مائة عام وآخر على ألف عام والحاصل أن الجواز عليه على قدر الأعمال كما يؤخذ من الحديث وهى لا تنضبط نبه فى الحديث على بعضها قال أبو طاهر القزوينى من اعتاد المرور فى الدنيا على صراط الاسلام هان عليه المرور على صراط الآخرة ومن لم يتعود ذلك فى الدنيا صعب عليه وزلت قدمه وهل هذا الصراط الامثال محسوس للصراط المعنوى وبالجملة فسرعة مرور الناس على صراط الآخرة وبطؤهم يكون على حسب مبادرتهم إلى مرضاة الله وبطئهم عنها قال وما جاء من الكلاليب فهو عبارة عن علائق الدنيا فكما تجذب صاحبها للدنيا كذلك تجذبه للهاوية والحبو والزحف إشارة إلى تثاقل ظهور الناس بالمظالم وأما الزالون فهم الناكبون فى الدنيا عن الصراط المستقيم هـ بخ نقله الشعرانى (قوله) وفى حافتيه أى جانبيه كلاليب جمع كلاب بالضم أو كلوب بالفتح وتشديد اللام حديدة معوجة الرأس أو عود فى رأسه اعوجاج وسببها شهوات الدنيوية كما مر والله أعلم (قوله) فمخدوش الخ أى تخدشه الكلاليب وفى مسلم فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش فى نار جهنم هـ ومعنى مرسل أى يخدشه الكلاليب ثم يطلق منها والمكدوش المدفوع (قوله) ولمسلم عن أبى سعيد الخ أراد أن يتكلم على عرض الصراط ولم يتكلم على طوله قال الاقفهسى ورد فى بعض الأحاديث مسيرة ثلاثة آلاف سنة ألف سنة صعود وألف استواء وألف هبوط هـ وقيل خمسة عشر ألف خمسة آلاف صعود وكذا الاستواء والهبوط وفى كلام الحاتمى ما يفيد عدم التعويل على عدد(١) مع أن مآله الامتداد للعلو حتى يوصل للجنة فإنها عالية جداً وأفاد الشعرانى أنه لا يوصل لها حقيقة بل لمرجها الذى فيه الدرج الموصل لها حيث الحوض قال ويوضع لهم هناك مأدبة قال ويقوم أحدهم فيتناول ما تدلى من ثمار الجنة هـ وهذا وأمثاله يقال فيه ما قاله الشيخ زروق سترد فتعلم (قوله) بلغنى الخ يحتمل أن يكون عن النبى صلى

(١) هذا هو الحق

وأحد من السيف وأخرج ابن المبارك وابن أبى الدنيا عن سعيد بن هلال قال بلغنا أن الصراط أدق من الشعر على بعض الناس ولبعض الناس مثل الوادى المتسع هـ وقال القرافى لم يصح فى الصراط أنه أرق من الشعر وأحد من السيف شىء والصحيح أنه عريض وفيه طريقان يمنى ويسرى فأهل السعادة يسلك بهم ذات اليمين وأهل الشقاوة ذات الشمال وفيه طاقات كل طاقة تنفذ لطبقة من جهنم هـ وتعقبه ابن ناجى بحديث مسلم عن أبى سعيد قال زروق ولكنه أعل بالارسال وفى إضاءة الدجنة :

وما يقال أنه أرق ... من شعر صدقه فهو حق
وفى صحيح مسلم ما أرشدا ... اليه والضرير فيه أنشدا
والرب لا يعجزه امشاؤهم ... عليه إذ لم يعيه انشاؤهم
وللقرافى هنا كلام ... نيط به من أجله ملام

الله عليه وسلم أو عن أهل الكتاب الذين أمرنا أن لا نصدقهم ولا نكذبهم وكذا قول سعيد بن هلال (قوله) وقال القرافى لم يصح الخ وكذا قال البيهقى كما نقله عنه الشيخ عليش فى شرح الاضاءة لم أجد كونه أرق من الشعر واحد من السيف فى الروايات الصحيحة وإنما رويت عن بعض الصحابة هـ يعنى كأبى سعيد الخدرى وابن مسعود (قوله) وتعقبه ابن ناجى أى فى شرح الرسالة وتبعه المقرى فى الاضاءة (قوله) أعل بالارسال أى ضعف بأنه مرسل فلا يحتج به على القول بعدم الاحتجاج بالمرسل سيما فى المعتقدات والمرسل عندهم عرفه سيدى العربى بقوله :

وان يكن سقط بعد التابعى ... فذلك المرسل دون دافع

وإنما حكم على حديث أبى سعيد بالارسال مع أنه صحابى لأن قوله بلغنى يقتضى أنه لم يسمعه من النبى صلى الله عليه وسلم وهو الظاهر والا لرفعه وإنما سمعه من غيره أى صحابى آخر ولم يذكره هذا إذا قلنا انه سمعه من صحابى وأما ان قلنا انه تلقاه من أهل الكتاب أو ممن أخذه منهم فليس بحديث أصلا (قوله) وما يقال الخ تقدم أول هذه الابيات وقوله وفى صحيح مسلم الخ مراده حديث أبى سعيد المتكلم فيه ونص حديث مسلم ويضرب الصراط بين ظهرانى جهنم ثم قال وعليها كلاليب مثل شوك السعدان تخطف الناس بأعمالهم ثم يضرب الجسر على جهنم قيل يارسول الله وما الجسر قال دحض مزلة فيه خطاطيف وكلاليب ثم قال أبو سعيد بلغنى الخ وقوله والضرير اسمه يوسف من أشياخ القاضى عياض وقوله لم يعيه بضم الياء وسكون العين أى لم يتعبه انشاؤهم وايجادهم من العدم إلى الوجود (قوله) وللقرافى الخ تقدم كلامه ولم ينفرد به بل قال به جماعة من المحققين كعز الدين والزركشى والبيهقى كما مر وهو ظاهر الأحاديث وارتضاه عج كما عند ش ونصه بعد أن ذكر تعقب ابن ناجى

وقال الشيخ على الأجهورى الظواهر تدل لما قاله القرافى فلا يعدل عنها منها حديث أن الناس يكونون

وفى تعقبه بحديث مسلم نظر إذ ليس فيه الجزم بأنه أرق من الشعر وأحد من السيف وأيضا الظواهر تدل إلى آخر ماعند ش وسلم كلامه غير واحد ممن نقله كشارحنا وقال شيخنا المحشى كلام عج مخالف لقول المواهب ان الحديث المذكور وصله البيهقى عن أنس عن النبى صلى الله عليه وسلم وفى سنده لين قال ز لكنه منجبر فقد رواه أحمد عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجهنم جسر أرق من الشعر وأحد من السيف ولابن منيع عن أبى هريرة رفعه الصراط كحد السيف وللطبرانى والبيهقى بسند صحيح عن ابن مسعود قال يوضع الصراط على سواء جهنم مثل السيف المرهف ه وقد جزم الحلى بأنه أرق من الشعرة الخ وبه تعلم مافى كلام الشيخ يعنى ش حيث انفصل على كلام عج ه قلت البيهقى وان سلمنا أنه وصله لم يأخذ به كما مر عنه لما فى سنده من الضعف ولا يرى انجباره برواية أحمد عن عائشة لأنه معارض بماهو أقوى منه ففى البخارى ومسلم عنها قالت يارسول الله أين يكون الناس يوم تبدل الأرض غير الأرض قال على الجسر ولذلك استدل به من قال انه عريض وفى الصحيحين أيضا قيل يارسول الله ما الجسر قال دحض مزلة فيه خطاطيف وكلاليب وحسك ه وليس فيه كحد السيف كما فى روايةابن منيع فلعله من كلام أبى هريرة وأما ماذكره عن ابن مسعود فهو كقول أبى سعيد الخدرى وتقدم عن البيهقى أن تلك الزيادة لم تروا الاعن الصحابة وأما جزم الحلى بأنه أرق فقد تبع فيهما فى مسلم عن أبى سعيد وفى بعض نسخه التصريح بنسبة ذلك لمسلم وعليها مشى الكمال قال قوله وفى مسلم إلى قوله ارق من الشعرة وأحد من السيف أجراه أكثر أهل السنة على ظاهره وقال بعضهم يؤول ليوافق الحديث الآخر فى قيام الملائكة على جنبه وكون الحسك والكلاليب فيه واعطاء المار عليه من النور قدر قدميه فاول كونه أرق بأن ذلك يضرب مثلا للخفى الغامض وأول كونه أحد من السيف بسرعة انفاذ الملائكة أمر الله تعالى باجازة الناس عليه ه بخ والبعض المؤول هو الزركشى كما نبه عليه جس على الرسالة وقال بعضهم كل من الرقة والحدة كناية عن شدة المشقة كما فى الشيخ الأمير والبيجورى على الجوهرة وهو أحسن وأخصر مما للزركشى والحاصل أن كلا من القولين له مرجح فما فى مسلم عن أبى سعيد له مرجح وهو تصريح جماعة من الصحابة بذلك وان لم يرد به قاطع وقال به أكثر أهل السنة وما للقرافى له مرجح أيضا وهو ظاهر الاحاديث الصحيحة التى تقتضى عرضه ولم يرد مايعارضها عن النبى صلى الله عليه وسلم والظواهر إذا كثرت صارت بمنزلة النص الصريح فلا ينبغى الغاؤها فأولوا ماورد عن الصحابة ليوافق تلك الأحاديث وهناك قول ثالث وهو أنه يدق ويتسع بحسب ضيق النور وانتشاره فعرض صراط كل أحد بقدر انتشار نوره فان نور كل إنسان لايتعداه إلى غيره فلا يمشى أحد فى نور أحد قال تعالى يوم ترى المؤمنين

عليه يوم تبدل الأرض غير الأرض وهو فى الصحيح ه وأنكره المعتزلة رأساً قالوا لأنه لا يمكن العبور عليه وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين قلنا الله قادر على اجازتهم عليه وتسهيله على المؤمنين حتى أنهم يمرون كالبرق كالريح وغيرهما كما فى الحديث (فائدة) على قدر الاستقامة على الصراط المعنوى المشار إليه بآية اهدنا الصراط المستقيم أى الدين الحق يكون الثبات والنجاة على الصراط الحسى ومن زاغ عن الشريعة زلت قدمه هناك (ميزان) يجب الإيمان به قال تعالى : والوزن يومئذ

والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم الآية ولو قيل بالوقف مابعد لأن كيفيته لا تتلقى الامن الشارع ولم يرد فيه نص صريح (قوله) وأنكره المعتزلة الخ وحملوا الصراط الوارد فى الأحاديث على معناه اللغوى فقالوا المراد به طريق الجنة وطريق النار وقيل المراد به الأدلة الواضحة وهو تأويل بعيد لا تقبله الأحاديث المتقدمة لأن فيها التصريح بالجسر وانه دحض فيه خطاطيف وكلاليب والجسر هو مايعبر عليه كالقنطرة ودحض أى مزلقة ومزلة ولذلك سمى قولهم فى اضاءة الدجنة الحاداً فقال بعد قوله والرب لايعجزه الخ :

تبا لقوم ألحدوا فى أمره ماقدروا الاله حق قدره

(قوله) فائدة تقدم نحوه فى كلام القزوينى مبسوطا وقد جاء فى الحديث ان الله تعالى يأمر جبريل فيقف فى أول الصراط وميكائيل فى وسطه فيسألان من يمر بهما عن عمره فيما أفناه وعن شبابه فيما أبلاه وعن عمله ماذا عمل به وعن ماله من أين اكتسبه وأين أنفقه وفى أبى داود عن عائشة رضى الله عنها سألت النبى ﷺ هل تذكرون أهليكم يوم القيامة فقال أما فى ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد الانفسه عند الميزان حتى يعلم أيخف ميزانه أم لا وعند الكتاب أيقع بيمينه أم بشماله وعند الصراط إذا وضع حتى يجاوزه نقله القلشانى قلت ويستثنى من هذا نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لاينسى أمته فى جميع المواطن بل يقول فى كل موطن مخوف يارب أمتى كما ورد وذكر القرطبى فى التذكرة عنه ﷺ أنه إذا عصف الصراط بامتى نادوا وامحمداه فأبادر من شدة اشفاقى عليهم وجبريل آخذ بحجزتى فانادى رافعا صوتى رب أمتى رب أمتى لاأسالك اليوم نفسى ولا فاطمة ابنتى ه وهذه بشارة لنا عظيمة جعلنا الله من أمته وحقق نسبتنا اليه آمين قول ظم (ميزان) قال السعد فى شرح العقائد هوعبارة عما يعرف به كيفية مقادير الأعمال والعقل قاصر عن إدراك كيفيته ه وقال عبد السلام فى شرح الجوهرة الوزن لغة معرفة كيفية بأخرى على وجه مخصوص والحمل على الحقيقة ممكن لكن نمسك عن تعيين جوهره وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر والعقل يجوزه وكل ما كان كذلك فهو من مطلب هذا الفن والايمان به واجب ه قال العلامة العطار وهل هو موجود الآن أو سيوجد فيه تردد ه وقال الشيخ الأمير على الجوهرة تردد المصنف (١) هل هو موجود الآن أو سيوجد ه وبه تعلم

(١) يعنى اللقانى .

الحق فمن ثقلت موازينه الآية وقال ونضع الموازين القسط الآية وأخذ الحسن بظاهر الجمع فى هذه الآية فقال لكل أحد ميزان ابن عطية الناس مجمعون على خلافه وإنما لكل أحد وزن والميزان واحد وعليه فجمعه فى الآية باعتبار أجزائه إذ هو كفتان ولسان أو للتفخيم وورد فى صفته أن له

مافى قول المحشى عقب قول ش فيجب الايمان به أى بأنه موجود الآن وذلك لأن الذى يجب الايمان به وقوعه وأنه حق لورود الكتاب والسنة به وأما كونه موجوداً الآن فلا دليل عليه فلا يجب الايمان به وما ذكره من الحكاية عن داود عليه السلام فعلى تقدير صحتها فلا تفيد وجوده الآن لأنه قد يقال انه مثله الله له معجزة وكذا قوله وكذا الصراط موجود الآن عند أهل السنة فيه أن الذى اتفقت عليه أهل السنة هو الايمان به وانه حق وأما وجوده الآن ففيه تردد قال أبو الحسن على قول الرسالة وان الصراط حق ما نصه أى موجود فى الجملة والمرور عليه حق قال محشيه الصعيدى قوله فى الجملة أى بقطع النظر عن وجوده الآن أو يوم القيامة هـ وقال الشيخ الامير فى الصراط أيضاً وترددوا أى أهل السنة هل هو موجود الآن أو سيوجد هـ ولا يقاس الصراط والميزان على الجنة والنار فى الجزم بوجودهما الآن لأن الله تعالى بالغ(١) فى وصفهما ووصف ما فيهما من النعيم والعذاب كما يأتى (قوله) وأخذ الحسن أى البصرى ونحوه للفخر الرازى قال الأظهر اثبات الموازين لا ميزان واحد قال وعلى هذا فلا يبعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان وأفعال الجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول ميزان هـ وقال أبو الحسن على الرسالة واختلف القائلون بانه جسم هل هو ميزان واحد أو لكل أمة ميزان أو لكل أحد ميزان والصحيح أنه واحد هـ فقول ابن عطية الناس مجمعون الخ غير مسلم ولعله أراد المبالغة أو لم يطلع على من قال بالتعدد غير الحسن وقال عبد السلام على الجوهرة المشهور أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال وقيل يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله هـ بخ وقال الشيخ زروق على قول الوغليسية والميزان مانصه يعنى ذا الكفتين واللسان على الصحيح ولا يتعرض لتعدده وانفراده وكيفية الوزن فيه إذ لم يصح فى ذلك شىء عن الشارع صلى الله عليه وسلم هـ وقال العطار قال بعض المحققين ليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته إلى الله تعالى هـ وتقدم أن هذا عام فى جميع أمور الآخرة فيقتصر فيها على ماورد (قوله) إذ هو كفتان الخ قال القاضى عبد الوهاب كفة الحسنات نور وكفة السيآت ظلمة هـ وقال ابن عباد فى رسائله لا نسلم أنه ذو كفتين ولسان لأنه لا يوجد نص قطعى على جملة ذلك فالواجب أن نكل حقائق ذلك إلى العليم الخبير وأجاب ط بأن لفظ الميزان لغة إنما وضع لما له ذلك والكتاب والسنة إنما خاطبانا بما نفهمه من الألفاظ الوضعية مع كثرة الأحاديث الواردة فى ذلك وكلام الأئمة فى ذلك كثير وكفاك حديث السجلات الآتى هـ (قوله) أو للتفخيم أى التعظيم أو الجمع باعتبار تعدد الأعمال

(١) فى هذا اللفظ نوع اساءة أدب

كفتين لو وضعت السموات والأرض ومن فيهن فى إحداها لوسعتهن إحداهما على الجنة والأخرى على جهنم وان صاحبه يوم القيامة جبريل يأخذ بعموده ينظر إلى لسانه ثم الذى رجحه القرطبى أن الموزون صحف الأعمال لحديث الترمذى وحسنه والحاكم وصححه عن عبدالله بن عمرو بن العاصى رفعه ان الله يستخلص رجلا من أمتى على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر له تسعة وتسعين سجلا كل سجل مد البصر فيقول أتنكر من هذا شيئا أظالمك كتبتى الحافظون فيقول لا يارب فيقول ألك عذر فيقول لا فيقول إن لك عندى حسنة وانه لاظلم عليك اليوم فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله الا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فيقول أحضر وزنك فيقول يارب ماهذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول إنك لا تظلم فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع اسم الله شيء ه ويؤخذ منه أن ثقل الميزان على الوجه المعروف فى الدنيا خلافا لمن زعم أن كفة الثقل ترفع إلى

الموزونة أو باعتبار الأشخاص (قوله) وورد الخ نقل الفخر الرازى فى سورة الأعراف عن عبد الله بن سلام أن ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والإنس يستقبل به العرش إحدى كفتيه على الجنة والأخرى على النار لو وضعت إلى آخر ما عند ش نقله جس على الرسالة (قوله) إن الله تعالى يستخلص الخ هذا الحديث وارد فى رجل معين لا فى مطلق رجل قال الشيخ الخفاف فى كتابه الاخبار بفوائد الأخبار ما نصه هذا فى الشهادة سوى التى يخرج بها من الكفر لأنها لو وضعت على الشهادة التى هى الايمان لكان هذا فى كل مؤمن ولوكان كذلك لم يدخل مؤمن النار وقد وردت الأخبار بورود كثير من المؤمنين النار ويخرجون منها بايمانهم ولا يخرجون منها إلا بعد الدخول فيها والأخبار فى ورود أهل الايمان النار وخروجهم منها كثيرة لا ينكرها إلا جاحد ولا يردها إلا معاند فلهذا يجب أن يكون هذا القرطاس فيه شهادة مؤمن سبق إيمانه قبل هذا القول فيكون منه هذا القول طاعة مقبولة مدخرة عند الله تعالى يردها عليه فى ذلك اليوم ه بخ انظر ع وقال فى مفتاح الفلاح الانسان إما مشرك أو موحد ولا يزن التوحيد إلا الشرك فلا يجتمعان فى ميزان فامتنع أن تدخل لا إله إلا الله الميزان وأما صاحب السجلات فما مالت إلا بالبطاقة لأنها هى التى حواها الميزان من كون لا إله إلا الله المكتوبة المخلوقة النطق ولو وضعت لكل أحد مادخل النار وإنما أراد الله أن يرى فضلها أهل الموقف فى صاحب السجلات حين لا يبقى فى الموقف من يدخل النار وهو آخر من يوزن له ه نقله ع أيضاً قوله مد البصر بفتح الميم وتشديد الدال أى طويل بمقدار المسافة التى يراها البصر وفى رواية مدى البصر بالمد والتخفيف أى غايته انظر ع فقد أطال فى هذه اللفظة (قوله) فيها شهادة الخ أى التى قالها بعد الاسلام مخلصا من قلبه كما مر ولم يعمل معها خيراً قط فتوضع تلك البطاقة فى مقابلة السجلات (قوله) ويؤخذ منه الخ قال الشيخ زروق وثقل الموازين على الوجه المعروف فى الخفة والثقل لأن الأشياء على

فوق ورجح الطبرانى وغيره أن الموزون الأعمال نفسها بأن تجسم الطاعات فى صور حسنة والسيآت فى صور قبيحة لظاهر حديث مسلم الطهور شطر الايمان والحمدلله تملأ الميزان الحديث وحديث الحاكم وغيره بخ بخ لخمس ماأثقلهن فى الميزان لااله الاالله والله أكبر وسبحان الله والحمد لله والولد الصالح يتوفى فيحتسبه والده وحديث أحمد وغيره ليس شىء أثقل فى الميزان من الخلق الحسن ويحتمل أن الموزون الأجسام لظاهر حديث البخارى انه ليأتى الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عندالله جناح بعوضة

ما يعرف ولا تؤول على خلافه إذا كان المعروف ممكنا ولا معارض له خلافا لمن يقول إنه مخالف لميزان الدنيا بارتفاع كفة الثقل إلى فوق والصواب فى هذا كله الوقف بعد إثبات الميزان (قوله) وغيره المراد به ابن حجر وقوله بأن تجسم قال الشيخ عبد السلام ولا يمتنع قلب الحقائق خرقا للعادة وقيل يخلق الله أجساما على عدد تلك الاعمال من غير قلب لها هـ وقال سيدى المهدى فى شرح الدليل بعد كلام وأما تجسيم الأعمال عند الوزن على القول به فالظاهر أنه كما حصل ليلة الاسراء من ملء طست حكمة ونحوه تمثيل مع تمام الحكمة والعدل وإلا فقلب العيان لا بد فيه من مشترك يبقى فى الحالين كالجوهر المطلق بين الانسان والقرد ولا يعقل ذلك فى العرض والجسم وإن شئت آمن بمثل ذلك إجمالا وفوض هـ (قوله) شطر الايمان أى جزء وشعبة منه وتمام الحديث وسبحان الله والحمدلله تملأ مابين السماء والارض والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء والقرآن حجة لك أو عليك كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها (قوله) بخ بخ قال فى ق بخ كقد أى عظم الأمر تقال وحدها وتكرر الأول منون والثانى مسكن وقل فى الافراد بخ ساكنة وبخ مكسورة وبخ منونة وبخ منونة مضمومة ويقال بخ بخ مسكنين وبخ وبخ منونين وبخ بخ مشددين كلمة تقال عند الرضى والاعجاب بالشىء أوالفخر والمدح هـ (قوله) العاملون الخ عبارة جس العامل مع عمله وأخر هذا القول لضعفه واقتصر فى إضاءة الدجنة على القولين السابقين مصدراً بالأول فقال :

وتوزن الصحف بالاشكال　　وقيل بل أمثلة الاعمال

وكذا اللقانى فى جوهرته حيث قال :

ومثل هذا الوزن والميزان　　فتوزن الكتب والاعيان

أى أعيان الأعمال (قوله) لايزن عند الله الخ أجيب بأن المراد عمله الصالح عنده أو الكلام على الفرض والتقدير أى على تقدير لو وزن بحبة فلا يزنها فلا قدر ولا قيمة له كحديث : الدنيا لا تزن عند الله جناح بعوضة وكذا يقال فى حديث ابن مسعود : لو وزن ساقاه بأحد لرجحا عليه (قوله) فالسبعون ألفاً الخ أى لما رواه الترمذى وغيره مرفوعاً وعدنى ربى أن يدخل من أمتى سبعون ألفاً لا حساب عليهم ولا عقاب مع كل ألف سبعون ألفاً وثلاث حثيات من حثيات ربى وفى حديث

وفى لفظ يأتى الرجل الا كول الشروب العظيم فيوزن بحبة فلا يزنها وحديث أحمد وغيره أن ابن مسعود كان يجنى سوا كا وكان دقيق الساقين فجعلت الريح تلقيه فضحك القوم فقال المصطفى مم تضحكون قالوا من حموشة ساقيه قال والذى نفسى بيده لهما أثقل فى الميزان من أحد الغزالى ولا يكون الوزن فى حق كل أحد فالسبعون ألفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب لا يرفع لهم ميزان ولا يأخذون صحفا قيل وكذا الكفار لآية فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا ورد بما فى سورة المؤمنين ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم إلى قوله تكذبون وأما آية الكهف فعلى تقدير صفة أى وزنا نافعا او المنفى إقامة الوزن لهم لا عليهم والحكمة فى الوزن مع إحاطة علمه تعالى بكل شىء أن يظهر للعبد حاله فيكون الثقل امارة لعدم الخلود فى النار ان قلنا ان الايمان يوزن أو أمارة على العفو ان قلنا ان الموزون غيره وعليه

آخر يقال يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن ه والانبياء من باب أولى وأحرى وكذا لا يكون للملائكة لأنه فرع عن الحساب وعن كتابة الأعمال خصوصاً على القول بأن الصحف هى التى توزن وكذا الصابرون للحديث القدسى إذا وجهت لعبد من عبيدى مصيبة ثم استقبلنى بصبر جميل استحييت منه يوم القيامة أن انصب له ميزاناً أو أنشر له ديواناً (قوله) وكذا الكفار الخ بل لا مانع من وزن سيآتهم غير الكفر ليجازوا عليها بالعقاب كما انفصل عليه ش فان قيل وزن أعمال المؤمنين وجهه ظاهر إذ لهم من الحسنات ما يقابل السيئات وأما الكفار فليس لهم حسنات حتى تقابل سيئاتهم أجيب بأنه يكون منهم صلة الرحم ومواساة الفقراء ونحوهما فتجعل هذه الأمور ان صدرت منهم فى مقابلة سيآتهم غير الكفر وأما هو فلا فائدة فى وزنه لأن عذابه دائم وصرح القرطبى بوزنه حيث قال فتجمع هذه الأمور وتوضع فى ميزان الكافر فيرجح الكفر بها ومفهوم قولنا إن صدرت منهم أن من لم تصدر منه صورة حسنة فليس عنده ما يوزن وهو الذى يختطف ويلقى فى النار هذا والذى فى الابريز أن أفعال الكفار كلها معاصى وذنوب وعليه فليس عندهم شىء من الحسنات انظر الباب الآخر منه (قوله) ان قلنا ان الايمان يوزن الخ قال الشيخ الخفاف بعد ما تقدم عنه فى حديث البطاقة ويجوز أيضا حمل هذا على الشهادة التى هى الايمان ويكون ذلك فى كل مؤمن وكل مؤمن ترجح حسناته ويوزن إيمانه وهذا مذهب قوم يقولون كل مؤمن يعطى كتابه بيمينه ويثقل ميزانه ويتأولون قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون أى الناجون من الخلود فى النار وقوله فهو فى عيشة راضية أى يوما ما وكذا قوله صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا إله إلا الله وجبت له الجنة أى صائر إليها لا محالة ه بخ أى ويجعلون قوله تعالى ومن خفت موازينه قاصراً على الكافر وكل كافر يخف ميزانه وكذا قال ابن جزى لا يخف ميزان مؤمن خفة موبقة ه قال عج وهذا الذى يدل عليه القرآن وتم به المقابلة ه بخ وعلى هذا فيكون ثقل ميزان المؤمن بشارة له على حسن

فقد يثقل الله الحسنة الواحدة على ملء الأرض كبائر إذا أراد الفضل وقد يرجح سيئة واحدة على ملء الأرض حسنات إذا أراد العدل ويوقف ثواب تلك الحسنات إلى فراغ نفوذ الوعيد ولا تسقط بما قابلها أو غلبها كما يقول المعتزلة ولهذا أمر المؤمن أن لا يحتقر طاعة إذ لعل رضاه تعالى فيها ولا معصية إذ لعل سخطه فيها أو ان يعرف العبد مقادير الثواب والعقاب فانه بالحساب يعلم جميع أعماله ثم بنشر الصحف

العاقبة والسلامة من الخلود فى النار قاله فى شرح القصيد (قوله) ان قلنا ان الموزون غيره الخ هذا جعله سى فى شرح القصيد احتمالا بعد أن صدر بالأول قال ويحتمل أن تكون الخفة والثقل موجودين فى حسنات المؤمن ويكون ثقلها أمارة على عدم المؤاخذة بسيآته لوجود مكفر لها فى حسناته من توبة أو حج أو جهاد مقبولين أو بمجرد عفو الله تعالى وخفتها امارة على المؤاخذة بالسيئة من غير أن يسقط من ثواب حسناته بسبب خفتها شىء بل هى مدخرة له يجد ثوابها بعد خروجه من النار ه ونحوه فى جواب له كما نقله جس وهو الذى عند ش وقال عقبه قال شيخنا فى شرح الحصن ولعله ينحل به الاشكال ويتجه مادلت عليه ظواهر الأحاديث من عموم التكفير ببعض الأعمال تفضلا على من يشاء وكذا يتجه أيضاً ماوقع فى كلام بعض أهل السنة من الموازنة فيحمل على أن مرادهم أن ذلك يجوز أن يفعله الله تعالى من غير لزوم ه (قوله) كما يقوله المعتزلة الخ قال جس هنا وليس الحكمة فى ذلك أى فى الوزن مقابلة الحسنة بالسيئة لتذهب احداهما بالأخرى والزائد على مايذهب هو الذى ينتفع به ان كان حسنة ويتضرر به ان كان سيئة لأن هذا قول بالاحباط وهو مذهب المعتزلة ولا قائل به من أهل السنة وهو الذى يعتقده كثير من العامة ومن يتعاطى العلم بلا تحقيق والذى نص عليه أهل السنة أن من عمل فى عمره كبيرة واحدة ولم يتب منها ثم عمل ملء الأرض حسنات فهو مرتهن بتلك الكبيرة إلا أن يعفو الله تعالى هكذا فى جواب سى واصله لابن دهاق فى شرح الارشاد ه بخ وقال فى شرحه على خطبة الرسالة وبالجملة فالذى يجب على المؤمن كما قاله سى أن لا يعتقد فى وزن الأعمال ما قاله الجبائى من الاحباط المحض وهو اسقاط الأكثر حسنات كان أو سيئات الأقل من مقابله من غير أن يسقط من الأكثر شىء ولا ماقاله ابنه أبو هاشم من الموازنة وهى سقوط الأقل مع مايقابله من الأكثر واذا كان الواجب عدم اعتقاد هذا فلا يجب التعرض لما وراء ذلك بل له أن يترك الخوض فيه ويكل الأمر إلى الله تعالى وفى مثل هذا يقال ستردد فتعلم ه (قوله) أو أن يعرف الخ عطف على قوله أن يظهر الخ وأشار به إلى ماقاله دهاق فى شرح الارشاد أن الحكمة فى الوزن هى معرفة مقادير عقاب السيآت قال ولهذا جعل الحساب وأخذ الصحف ووزن الأعمال هذه الثلاث مرتبة فالحساب هو الأول وحقيقته تعريف العبد بكل ماعمل فى عمره منذ كلف الى أن مات بخلق علم ضرورى له بجميع ذلك فلما علم بالحساب جميع أعماله وقع الجهل بما هو منها حسنة مقبولة وماهو منها سيئة مؤاخذ بها فيبين له هذا فى صحيفة عمله ولما علم من الصحيفة المقبول والمردود والمغفور والمؤاخذ به جهل مقدار ثوابها وعقابها فيبين له ذلك

يعلم المقبول والمردود من الحسنات والمغفور والمؤاخذ به من السيآت ثم بالوزن يعلم ثواب المقبول من الحسنات ومقدار عقاب المؤاخذ به من السيآت قاله ابن الدهاق وفيه أنه مناف لقوله تعالى فامامن أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا الخ المقتضى تقدم ايتاء الصحف على الحساب أو اظهار السعادة والشقاوة لعامة أهل الحشر زيادة فى المسرة والمساءة فى تفسير الثعلبى عن أنس أن ملكا يوكل يوم القيامة بميزان ابن آدم فان ثقل نادى بصوت يسمعه جميع الخلائق ألا اسعد فلان سعادة لايشقى بعدها أبداً وان خف نادى شقى فلان شقاوة لا يسعد بعدها أبداً وإقامة الحجة لهم وعليهم إظهار لكمال العدل نظير ماقيل فى نسخ الاعمال مع علمه بها وأنكرت المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل قال الزجاج فخالفوا الكتاب والسنة (حوض النبى) يجب الايمان به وورد فى صفته آثار محصلها أنه نهر طوله ما بين عمان إلى ايلة وفى رواية أبعد من ايلة إلى

بالوزن ه بخ نقله جس هنا وفى شرح الرسالة وعليه اقتصر شيخنا أبو عبدالله المسناوى فى جواب له ه (قوله) وفيه الخ أى فى كلام ابن دهاق المقتضى تقدم الحساب على أخذ الصحف بحث لأنه مخالف للآية ولعل ابن دهاق أول الآية بما يوافق مذهبه ثم ان الترتيب على مااختاره ش فى الثلاث أن الأول أخذ الصحف ثم الحساب ثم الوزن وصرح به الصعيدى على الرسالة وقبل الثلاثة العرض على الله تعالى وذكر الشيخ زروق فى شرح الرسالة احتمالين فى تقديم أخذ الصحف على الوزن (قوله) أو اظهار الخ هذه حكمة ثالثة وحاصلها إظهار شرف المؤمن على رؤوس الاشهاد والتنويه بسعادته وإظهار شقاوة الكافر زيادة فى مساءته (قوله) أو إقامة الخ هذه حكمة رابعة ولا مانع من الجمع كما أنه لامفهوم لهذا العدد إذ لعل هناك حكماً لم نطلع عليها قوله وانكرت المعتزلة الخ قال فى شرح المقاصد وانكره المعتزلة لأن الأعمال اعراض وان أمكن اعادتها لم يمكن وزنها ولأنها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب أنه قد ورد فى الحديث أن كتب الأعمال هى الموزونة فلا إشكال وعلى تسليم كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض لعل فى الوزن حكمة لم نطلع عليها وعدم اطلاعنا عليها لا يوجب العبث (قول الناظم حوض النبى) قوله يجب الايمان به أى لأن أحاديثه وان كانت آحاداً فمجموعها يفيد العلم قال القلشانى قد تواترت الاخبار به وأخرج أحاديثه أهل الصحة وأجمع عليه السلف الصالح وأطبقوا على الابتهال أن يسقيهم الله منه ه سقانا الله منه بمنه وكرمه آمين وهو أحد أقوال فى الكوثر قال تت من كذب به فهو مبتدع ولا يكفر ه ونفته المعتزلة وهو جسم مخصوص متسع الجوانب يكون على الأرض المبدلة وأطفال المسلمين حوله بأيديهم أباريق من فضة وأقداح من ذهب يسقون آباءهم وأمهاتهم الذين صبروا على فقدهم ومن سخط منهم لا يؤذن لهم فى سقيه (قوله) ما بين عمان الخ فى رواية من عدن إلى عمان البلقاء وفى المصباح عمان وزان غراب موضع باليمن ثم قال وعمان فعال بالفتح والتشديد بلدة بطرف الشام من بلاد البلقاء ه وايلة بيت المقدس وعدن بفتحتين بلد باليمن مأخوذ من عدن بالمكان أقام به وقوله وفى رواية الخ هى تفسير للروايتين قبلها ومثلها

عدن وفى رواية مسيرة شهر وطوله كعرضه حافتاه من زبرجد وطينه المسك وحصباؤه الدر وآنيته من فضة عدد نجوم السماء وفى رواية أكثر من عدد نجوم السماء من شرب منه لم يظمأ ماؤه أبيض من اللبن وفى رواية من الثلج وأحلى من العسل وريحه أطيب من ريح المسك يشخب فيه ميزابان من الجنة وللترمذى فى وصف الكوثر عن أنس رفعه فيه طير أعناقها مثل أعناق الجزور فقال عمران هذه لنا عمة فقال

مابين مكة وايلة وكذا رواية ابن ماجه مابين المدينة إلى بيت المقدس وفى رواية فى الصحيحين مابين صنعاء والمدينة وذلك نحو شهرين فقد حدث صلى الله عليه وسلم بحديث الحوض مرات فكان يخاطب كل قوم بالجهة التى يعرفونها ولا تنافى فى تقدير المسافة بالشهر أو الشهرين أو الثلاثة لأن الله تعالى تفضل عليه باتساعه شيأ فشيأ فأخبر بما علمه والمعول عليه مايدل على أطولها مسافة مع أن المقصود الاخبار بطول مسافته لا التحديد (قوله) وطوله كعرضه المقصود بيان العرض وأما الطول فقد تقدم وفى الصحيحين حوضى مسيرة شهر زواياه سواء ه فما قيل فى طوله يقال فى عرضه فعرضه مساو لطوله على جميع الأقوال (قوله) آنيته الخ فى رواية كيزانه أكثر من نجوم السماء قال فى ق والكوز بالضم معروف الجمع كيزان وأكواز وكوزة ه وقال أيضا فى فصل الكاف من باب الباء الكوب بالضم كوز لاعروة له وقد الغز القاضى الارجانى فى الكوز بقوله :

وذى أذن بلا سمع له قلب بلا قلب
إذا استولى على صب فقل ما شئت فى الصب

(قوله) لم يظمأ زاد فى رواية أبداً أى سواء دخل الجنة مع الأولين أو بعد نفوذ الوعيد فيه لأن أهل الجنة إنما يشربون منه التذاذاً لا لدفع العطش وقوله أبيض الخ صوغ اسم التفضيل من الألوان سماعى قال فى الألفية :

﴿ وغير ذى وصف يضاهى أشهلا ﴾

وكلامه (١) صلى الله عليه وسلم أولى ما يستشهد به بعد القرآن لأنه أفصح العرب (قوله) وفى رواية من الثلج الخ هذه الرواية صدر بها مسلم فى أحاديث الحوض عن أبى هريرة رفعه ان حوضى أبعد من أيلة من عدن لهو أشد بياضاً من الثلج وأحلى من العسل باللبن الحديث قال الأبى كونه أشد بياضاً من الثلج حقيقة لأن البياض مقول بالتفاوت ومعنى أحلى أزكى لأن العسل وحده أحلى منه مع اللبن ه وفى رواية عند بعضهم أشد بياضاً من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقوله يشخب بفتح الخاء أى يصب فيه ميزابان أحدهما من ذهب والآخر من ورق (قوله) عن أنس رفعه الخ قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما الكوثر قال ذلك نهر أعطانيه الله تعالى أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل فيه طير الخ والكوثر فوعل من الكثرة والعرب تسمى كل شىء كثير فى العدد أوالقدر أو الخطر كوثراً ولذا

---

(١) فيه أن هذا ليس هو لفظ الحديث وإنما هو من تصرف بعض الرواة بدليل رواية م الآتية وغيرها أشد بياضا الخ . عبد الله محمد الصديق

ﷺ آكلها أنعم منها وعند الثعلبي عن أنس مرفوعاً ان على أركانه الأربعة الخلفاء الأربعة فمن أحب أبا بكر وأبغض عمر لم يسقه أبو بكر ومن أحب عمر وأبغض أبا بكر لم يسقه عمر ومن أحب عثمان وأبغض علياً لم يسقه عثمان ومن أحب علياً وأبغض عثمان لم يسقه على (١) وفى مسلم ترد أمتى على الحوض وأنا أذود الناس عنه كما يذود الرجل ابل الرجل عن ابله قالوا يارسول الله تعرفنا قال نعم لكم سيما ليست لأحد غيركم تردون على غرا محجلين من آثار الوضوء وليصدن عنى طائفة

اختلف فى تفسير الكوثر على أقوال الأول أنه الحوض وصححه ابن جزى وعليه الجمهور لظاهر هذا الحديث ولما فى الصحيحين عن أنس عنه ﷺ حين أنزلت عليه سورة الكوثر أتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال نهر وعدنيه ربى عز وجل خير كثير هو حوضى يرده أمتى يوم القيامة الحديث وقيل إنه نهر آخر يصب منه فى الحوض وقال ابن عباس هو الخير الكثير فسره بمعناه اللغوى فقيل له إن الناس يقولون هو نهر فى الجنة فقال هو من الخير الكثير وقيل القرآن وقيل كثرة الاتباع وقيل التوحيد وقيل الشفاعة وقيل نور وضعه الله تعالى فى قلبه ﷺ ولا شك أن الله تعالى أعطاه جميع هذه الأشياء (لطيفة) ذكر السهيلى فى الروض الأنف عن عائشة رضى الله عنها قالت قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله أعطانى نهراً يقال له الكوثر لا يشاء أحد من أمتى يسمع خريره إلا سمعه قلت يارسول الله وكيف ذاك قال أدخلى أصبعيك فى أذنيك قالت ففعلت فقال هذا الذى تسمعين من خرير الكوثر (٢) نقله القلشانى وتت (قوله) وعند الثعلبي الخ زاد جس على ماعندش ومن أحسن القول فى أبى بكر فقد أقام الدين ومن أحسن القول فى عمر فقد أوضح السبيل ومن أحسن القول فى عثمان فقد استضاء بنور الله ومن أحسن القول فى على فقد استمسك بالعروة الوثقى ومن أحسن القول فى أصحابى فهو مؤمن هـ ونقل شيخنا المحشى عن السيوطى فى اللئالى المصنوعة أنه موضوع (قوله) وأنا أذود الناس الخ الظاهر من سياق أول الحديث أن المراد بالناس غير هذه الأمة من الأمم الماضية بدليل ذكر العلامة الخاصة بهم التى تميزهم من سائر الأمم وأما من يذاد من هذه الأمة فهو قوله فى آخر الحديث وليصدن عنى الخ (قوله) لكم سيما أى علامة واحتج به غير واحد على اختصاص هذه الأمة بالغرة والتحجيل وقوله غرا جمع أغر قال فى المختار الغرة بالضم بياض فى جبهة الفرس يقال فرس أغر هـ شبهوا به لتنوير وجوههم والتحجيل بياض فى قوائم الفرس أو فى ثلاث منها أو فى رجليه قل أو كثر بعد أن يجاوز الارساغ ولا يجاوز الركبتين والعرقوبين لأنها موضع الاحجال وهى الخلاخل والقيود هـ مختار شبهت هذه الأمة بذلك لتنوير أيديهم وأرجلهم من آثار الوضوء (قوله) وليصدن الخ اللام موطئة للقسم والفعل مبنى للمفعول وقوله طائفة منكم أى من هذه الأمة وهذا هو القسم الثانى ممن يذاد عن الحوض وهو من بدل وغير فى الدين قال فى الرسالة ويذاد عنه من بدل أو غير قال جس فى شرحها إما بالاعتقاد كقدرى وجبرى ورافضى أو بالارتداد وأما من بدل وغير بالمعاصى

---

(١) هذا حديث موضوع (٢) هذا أيضاً حديث موضوع : عبد الله محمد الصديق

منكم فلا يصلون إلى فأقول يارب أصحابى أصحابى فيقول وهل تدرى ما أحدثوا بعدك وفى الصحيحين أنا فرطكم على الحوض وليرفعن إلى رجال منكم حتى إذا أهويت إليهم لأناولهم اختلجوا دونى فأقول أى رب أصحابى فيقول إنك لا تدرى ما أحدثوا بعدك فأقول سحقاً سحقاً لمن بدل بعدى وللترمذى إن لكل نبى حوضاً ترده أمته وإنهم يتباهون أيهم أكثر واردة وأنا أرجو أن أكون أكثرهم واردة واختلف هل هو قبل الصراط وصوبه الغزالى او بعده وقال القرطبى هما حوضان الأول قبل الصراط

الجوارحية فقال عج بعد نقول مقتضى ماذكره تت فى أهل الكبائر قولين أحدهما أنهم لا يذادون والثانى أنهم يذادون فى حالة ولا يذادون فى أخرى أى أنهم لا يذادون إن غفر لهم ويذادون ان لم يغفر لهم وكلام شارح القصيد يفيد الأول واقتصر القرطبى على الثانى قال فى التذكرة قال علماؤنا فكل من ارتد عن دين الله أو أحدث فيه مالا يرضاه الله فهو من المطرودين عن الحوض وأشدهم طرداً من خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة وكذا الظلمة المسرفون فى الجور والمعلنون بالكبائر وقال الصعيدى قضية ذلك أنه إذا تلبس بالكبيرة من غير إعلان وليس من أهل الأهواء ولا من الظلمة لا يذاد ه وفى كلامه مخالفة مع كلام جس من حيث تفسير الحالتين والظاهر من كلام القرطبى ما قاله الصعيدى تأمل وفى البيجورى على الجوهرة ما نصه والذى عليه المحققون أن المطرودين عن الحوض قسمان قسم يطرد حرماناً وهم الكفار فلا يشربون أبداً وقسم يطرد عنه عقوبة له ثم يشرب وهم عصاة المؤمنين قبل دخولهم النار على الصحيح (قوله) يارب أصحابى ليس المراد به الصحابى العرفى (١) وهو من اجتمع مؤمناً الخ لأن هذا التعريف حادث بعد النبى صلى الله عليه وسلم فلا يشكل بأنهم عدول لا يقع منهم تبديل بل المراد اللغوى (قوله) أنا فرطكم الخ فى رواية عند مسلم فى حديث زيارته عليه السلام القبور وأنا فرطكم على الحوض إلا ليذادن رجال عن حوضى كما يذاد البعير الضال أناديهم الا هلم فيقال انهم بدلوا بعدك فأقول سحقاً سحقاً قال الباجى هؤلاء هم المنافقون والمرتدون يحشرون بالغرة والتحجيل كالمؤمنين فناداهم ظناً أنهم مؤمنون ويحتمل أنهم المرتدون بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فيناديهم وان لم تكن لهم غرة لأنه كان يعرفهم مسلمين فى الحياة والأول أظهر إذ لا يبعد أن يحشروا بالغرة ثم تزول عنهم عند الحاجة إلى الورود نكالا ومكرابهم ه الأبى والفرط بفتحتين هو الذى يتقدم على الواردين ليصلح لهم الحياض والدلاء ونحوها والمعنى أنا سابقكم على الحوض كالمهيء له (قوله) وللترمذى الخ قال الشيخ زروق اختلف هل لكل نبى حوض أم لا أو لكل نبى إلا صالحاً فانه قد استعجل حوضه آية لقومه ثلاثة أقوال والأخير رواه الترمذى فى حديث ضعيف والذى يتعين أن حوضه صلى الله عليه وسلم ثابت وحوض غيره محتمل فيقطع بالأول ويفوض غيره إلى الله تعالى ه وفى إضاءة الدجنة :

وحوضه مما به النص ورد وفيه خلف هل به الهادى انفرد

(١) كلا بل هو المراد وحدوث التعريف لادخل له هنا وقد أحدث بعض الصحابة وبدل كمعاوية وأتباعه وهم المقصودون من الحديث فيما أرى ويرى من نور الحق قلبه ولم يعمه التعصب الممقوت

وقبل الميزان على الأصح لأن الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيردونه قبل الميزان والثانى فى الجنة وكلاهما يسمى كوثرا وأحاديث ذكر الحوض متواترة رويت عن نحو ستين من الصحابة (جنة ونيران)

وهو الأصح أو لكل مرسل حوض من العذب الرحيق السلسل

(قوله) هل هو قبل الصراط أى وقبل الميزان والحساب وقوله وصوبه الخ لأنه قال القول بأن الحوض بعد الصراط خطأ ﻫ ووجهه بعضهم بأن الناس يخرجون من قبورهم عطاشاً فيردون الحوض للشرب منه قبل الصراط والميزان وقال شارح القصيد لو كان بعد الصراط لما صح أن يذاد عنه أحد إلى النار فان من جاوز الصراط لا رجوع له إلى النار (قوله) أو بعده هو المختار عند عياض وصاحبى القوت والافصاح ووجهه ابن حجر بأنه يصب فيه الماء من الكوثر الذى فى داخل الجنة فيكون الحوض بعد الصراط بجانب الجنة ولو كان قبله لحالت النار بينه وبين الماء الذى ينصب فيه من الكوثر وأجاب سيدى حمدون بن الحاج بأن هذا لا يثبت بقياس إذ أمور الآخرة لا تتقيد بالعوائد فلا استحالة فى أن يصل ماء الكوثر إلى الحوض مع كون جهنم بينهما ﻫ نقله ط قلت وهذا على القول بأن الكوثر نهر آخر غير الحوض وتقدم الخلاف فيه وان مذهب الجمهور أنه الحوض وأنه نهر واحد وقال الشيخ زروق فى شرح الوغليسية ولا تعرض لتقدمه على الصراط وتأخره عنه إذ لا فائدة فيه ولا نص وسترد فتعلم وقال فى شرح الرسالة والحاصل أنه ليس فى المسألة قاطع يرجع إليه والواجب اعتقاد ثبوت الحوض والصراط والله أعلم بالمتقدم والمتأخر (قوله) هما حوضان هذا قول ثالث وكأنه جمع بين القولين وقوله الأول قبل الخ أى وهو الذى يذاد عنه من بدل أو غير والثانى لا يذاد عنه أحد لأنه فى الجنة وأشار فى الاضاءة إلى هذه الأقوال بقوله :

وكونه بعد الصراط مختلف فيه وبعض بالتعدد اعترف

(قوله) وكلاهما يسمى كوثراً أى حقيقة وتقدم أنه فوعل من الكثرة والعرب تسمى كل شىء كثير فى العدد أو القدر أو الخطر كوثراً وتقدم عن ابن عباس أنه جعله من الخير الكثير أى مما ينطبق عليه المعنى اللغوى فلا حاجة إلى جعل الاسم فى أحدهما حقيقة والآخر مجاز كما فعل المحشى قال ظم رحمه الله تعالى (جنة ونيران) قول ش يجب الايمان الخ اشتمل كلامه على مسائل ثلاث يجب اعتقادها الأولى وجود النار والجنة الثانية أنهما مخلوقتان الآن الثالثة خلود المؤمنين فى الجنة والكفار فى النار أبداً وكذا يجب اعتقاد أن الكفار يعذبون فى النار على الدوام وأن أهل الجنة منعمون فيها على الدوام كما دل على ذلك الكتاب والسنة خلافا لقول بعض المبتدعة ان الكفار بعد طول الزمان يتلذذون بها وأشار فى الجوهرة إلى هذه الأمور الأربعة بقوله :

والنار حق أوجدت كالجنة فلا تمل لجاحد ذى جنة

يجب الايمان بخلود المؤمنين فى الجنة والكافرين فى النار وأنهما مخلوقتان الآن خلافا لأكثر المعتزلة أنهما

دار خلود للسعيد والشقى معذب منعم مهما بقى

قال البيجورى رد بحقيتهما على منكرهما بالمرة كالفلاسفة وبايجادها فيما مضى على منكر ذلك وإنما يوجد ان يوم القيامة كأبى هاشم وعبد الجبار من المعتزلة ورد بقوله دار خلود الخ على الجهمية أصحاب جهم يقولون بفنائهما وفناء أهلهما وهم كفار لمخالفته للكتاب والسنة وقال قوله مهما بقى أى مدة بقاء كل من الفريقين فى إحدى الدارين ومايقال بتمرن أهل النار بالعذاب حتى لو ألقوا فى الجنة تألموا مدسوس على القوم كيف وقد قال تعالى . فلن نزيدكم إلا عذاباً ه ولعل مراده بالقوم الحاتمى قال الشعرانى فى اليواقيت قال الشيخ محى الدين وأعلم أنه إذا غلقت أبواب جهنم يعنى عند ذبح الموت ونداء الملك ياأهل الجنة خلود بلاموت وياأهل النار خلود بلاموت فارت وغلت وصار أعلاها أسفلها وبالعكس والخلق فيها كقطع اللحم فى القدر وأطال فى ذلك فكذب من أشاع على الشيخ أنه كان يقول إن الكفار يخرجون منها بعد مدة وكذب من دس عليه أنه قال إن أهل النار يتلذذون بها ثم قال وقد رأيت فى عقائد الشيخ الوسطى مانصه ونعتقد أن أهل الجنة وأهل النار مخلدون فى داريهما لايخرج أحد منها أبداً قال ومرادنا بأهل النار الكفار والمنافقون لا عصاة المؤمنين فانهم يخرجون منها بالنصوص ه بخ وقال سيدى أحمد بن المبارك فى المسألة الثالثة من إزالة اللبس القول بالتذاذ أهل النار بعذابها كفر والشاك فى كفره كافر لأن التوقيف من النبى ﷺ ورد بادامة النار وعذابها علم ذلك من دين الأمة بالضرورة إذ لايشك أحد من العامة فضلا عن الخاصة فى خلود الكفار فى النار ودوام عذابهم أبداً ولأن نفيه تكذيباً للنصوص القواطع مثل قوله تعالى : والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها . فانظره فقد أطال فى ذلك (قوله) وأنهما مخلوقتان الآن الخ ولكن لا يكمل بناؤهما إلا بانتهاء الدنيا وانقطاع زمن التكليف فهما بمنزلة سور الدار الذى بناه المالك ثم بعد ذلك يبنى القصور والغرف لأنهما إنما يبنيان من أفعال المكلفين من خير أو شر ويدل لذلك حديث ان الجنة عذبة الماء طية التربة وانها قيعان وغراسها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله الحديث والقيعان هى التى لابناء فيها ولا شجر وحديث من صلى كل يوم اثنى عشرة ركعة بنى الله له بيتاً فى الجنة قاله الحاتمى ونحوه فى الابريز عن سيدى عبد العزيز الدباغ فانه قال لا يحرك العبد عضواً منه إلا بنى الله له قصراً فى الجنة أو فى جهنم ولا يختلج فى باطنه عرق حالة نومه إلا بنى الله له قصراً فى الجنة أو فى جهنم وإذا كان هذا فى الأفعال التى لا يقصدها العبد فما ظنك بالأفعال التى يقصدها ونهى الله عنها أو أمر بها فقال له تلميذه وكيف تبنى القصور على الأفعال التى لا يقصدها لا سيما أفعال الناسى فقال له المعتبر فى بنائها الحالة التى يرجع إليها عند القصد سواء كان له قصد أم لا فالحالة التى يرجع إليها الكافر عند القصد

يخلقان يوم الجزاء لناقصة آدم وحوا وإسكانهما الجنة والآيات الظاهرة فى إعدادهما مثل أعدت للمتقين أعدت للكافرين إذ لا ضرورة فى العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تلك الدار الآخرة نجعلها الآية قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة من المعارض وفى الحديث اطلعت على النار فرأيت أكثر

هى الكفر والطغيان والحالة التى يرجع إليها المؤمن عندقصده هى حالة إيمانه ومحبته للنبى ﷺ ه انظر الباب الثانى عشر منه تستفد (قوله) خلافاً للمعتزلة أى لبعضهم .كأبى هاشم وعبدالجبار ومن تبعهما كما فى شرح المقاصد وتمسكوا بأدلة ركيكة مبنية على القول بامتناع الخرق والالتئام على الأفلاك وامتناع الخلاء من أصول الفلسفة وتأولوا آيات وأحاديث بما يوافق مذهبهم (قوله) لناقصة آدم الخ قال فى الرسالة وهى التى أهبط منها آدم نبيه وخليفته الى أرضه بما سبق فى سابق علمه قال جس رد بهذا القول بأن الجنة التى اهبط منها آدم ليست هى الجنة دار الخلد والثواب وإنما هى جنة فى الدنيا بأرض عدن أو فى السماء السابعة على اختلاف فى ذلك وما ذكره ص هو قول الجمهور ومقابله نسب للمعتزلة ولأبى حنيفة وأصحابه وإليه ذهب منذر بن سعيد البلوطى واحتجوا على ذلك بأن دار الثواب وصفها الله بدار الخلود ولا حزن فيها ولا تأثيم ولا كذب ولا حسد وهذه الصفة منفية عن جنة آدم لأنه أخرج منها وكذب فيها إبليس وأثم وتكبر وحسد وأجيب بأن صفة الجنة ليست ذاتية لها وإنما هى بفعل الله تعالى فجاز وصفها بذلك فى وقت دون وقت هج وقال السعد فى شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها ه وأخذ من كلامهما أن القائلين بوجود الجنة الآن اختلفوا هل هى التى أهبط منها آدم أو غيرها الجمهور على الأول وهذا مما لا يجب اعتقاده بدليل اختلاف أهل السنة فيه (قوله) مثل أعدت الخ أى فى قوله تعالى سارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين وقوله أعدت للكافرين أى كما فى قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين فالتعبير بالماضى يدل على كونهما موجودتين فيما مضى والحمل على المجاز تنبيها على تحقق الوقوع الاستقبالى لا قرينة عليه بخلاف نحو ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار لوجود القرينة (قوله) إذ لا ضرورة الخ أى والتأويل للظواهر الكثيرة من غير ضرورة الحاد فى الدين ومن جملة ذلك ماورد فى صفة الجنة والنار من الآيات والأحاديث الكثيرة والظواهر الكثيرة تفيد القطع (قوله) قلنا الخ حاصله مع إيضاح أن المضارع كما يحتمل الاستقبال يحتمل الحال المستمر ونجعل بمعنى نصير وذلك لا ينافى كونها موجودة بل هو لازم لوجودها أو المراد نجعلها محل نعيم دائم إذا دخلوها فالاستقبال بمعنى المفعول الثانى ولو سلم أن نجعلها بمعنى نخلقها فى المستقبل فغايته معارضة ظاهر لظاهر لأن كلا من الآيتين ليست قطعية فيما استدل عليه وإذا تعارضتا سقطتا ، وبقيت قصة آدم سالمة عن المعارض لكن لما لم يجدوا ما يعارضها قالوا ان الجنة التى أهبط منها آدم ليست هى دار الخلود (قوله)

أهلها النساء واشتكت النار إلى ربها وغير ذلك وأخرج الترمذى وغيره عن أبى هريرة رفعه لما خلق الله تعالى الجنة قال لجبريل عليه السلام اذهب فانظر اليها فذهب فنظر اليها فقال وعزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها لحفها الله بالمكاره ثم قال اذهب فانظر اليها فذهب فنظر إليها فقال وعزتك لقد خشيت أن لا يدخلها أحد ولما خلق النار قال لجبريل اذهب فانظر اليها فذهب فنظر اليها فقال وعزتك لا يسمع بها أحد فيدخلها لحفها بالشهوات ثم قال اذهب فانظر اليها فذهب فنظر اليها فلما رجع قال وعزتك لقد خشيت أن لا يبقى أحد إلا دخلها ه قالوا لو كانتا موجودتين لفنيتا بعد لآية كل شىء هالك إلا وجهه فيجب إعادتها بعد ولا فائدة فى ذلك قلنا هما من المستثنيات من عموم الآية والمستثنيات سبع فى قول ابن عباس جمعت فى قول بعضهم .

سبع من المخلوق غير فانية   العرش والكرسى ثم الهاوية
وقلم واللوح والأرواح   وجنة فى عرضها نرتاح

وأيضا يحتمل أن يكون المراد بالآية أن كل حادث هالك فى حد ذاته بمعنى أن الوجود الامكانى بالنظر إلى الوجود الواجب بمنزلة العدم لاحتياجه ابتداء وفاقا ودواما على الصحيح إلى الاستناد للقدرة القديمة

اطلعت على النار الخ فى الجامع الصغير اطلعت على الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء واطلعت على النار الخ فهو شاهد لهما معاً (قوله) فانظر إليها زاد النسائى وإلى ما أعددت لأهلها وزاد ذلك فى النار أيضاً (قوله) قالوا الخ هذا الأمر الثانى مما تمسك به المعتزلة وقوله لفنيتا أى واللازم باطل للاجماع على دوامهما وقوله من المستثنيات أى الداخلة فى قوله تعالى فصعق من فى السموات والأرض إلا من شاء الله قال ابن عباس المحدثات التى لا تفنى سبعة اللوح والقلم والعرش والكرسى والجنة والنار والأرواح وحينئذ فتخصص عموم آية الهلاك جمعاً بين الأدلة المتقدمة والدليل على التخصيص هذه الآية ويزاد على السبع المذكورة عجب الذنب كما مر ونظمها السيوطى بقوله :

ثمانية حكم البقاء يعمها   من الخلق والباقون فى حيز العدم
هى العرش والكرسى نار وجنة   وعجب وأرواح كذا اللوح والقلم

ولا يحتاج إلى زيادة الحور لدخولهن فى الجنة لأن المراد الجنة وما فيها (قوله) وأيضاً يحتمل الخ على هذا الاحتمال لا يحتاج إلى الاستثناء لأن تلك الثمانية هالكة بالمعنى المذكور وأشار بقوله يحتمل إلى أن هذا احتمال عقلى وإلا فالأول هو الظاهر المشهور عندهم ولذا أتى به السعد فى شرح العقائد على سبيل التنزل مع الخصم وعبارته من أولها قالوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم واللازم باطل لقوله تعالى كل شىء هالك الآية قلنا المراد بالدوام أنه كلما فنى شىء منه جىء ببدله وهذا لا ينافى الهلاك على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن يكون المراد كل شىء ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى أن الوجود الامكانى بالنظر إلى الوجود الواجبى بمنزلة العدم ه بخ (قوله)

وورد فى صفة الجنة آيات وآثار لاتحصى قال تعالى مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار الخ وفيها ماتشتهيه الأنفس الآية وجنة عرضها السموات والأرض فى سدر مخضود وطلح منضود وظل ممدود

لاحتياجه الخ تقدم عند ش فى أول مبحث القدرة أن أصل وجود الحادث أثر لها اتفاقا وبقاء الحادث أثرها على الصحيح انظر تمامه واحتجت المعتزلة أيضا بأن خلقهما قبل الثواب والعقاب لافائدة فيه فهو عبث لا يليق بالحكيم ورد بأن أفعاله تعالى لا تعلل بالفوائد لا يسأل عما يفعل وعلى تسليم التعليل فما المانع من اشتمالها على فوائد لم نطلع عليها وقال ابن الهمام فى المسايرة ونفى الفائدة ممنوع إذ هى دار نعيم أسكنها من يوحده ويسبحه بلا فترة من الحور والولدان والطير ه واحتجوا أيضا بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماء والأرض وهذا فى عالم العناصر محال وفى عالم الأفعال إدخال عالم فى عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام وهو باطل والجواب أن هذا مبنى على قواعد الفلاسفة التى لا يقول بها أهل السنة انظر شرح المقاصد (قوله) آيات الخ قال جس فى شرح الرسالة إن أردت أن تعرف صفة الجنة فاقرأ القرآن فليس وراء بيان الله بيان فاقرأ الواقعة وقوله تعالى : ولمن خاف مقام ربه جنتان إلى آخر السورة وغير ذلك من سور القرآن وقد وردت أحاديث فى صفتها ولنذكر بعضها تفصيلا لتضمه لما معك من القرآن ثم تكلم عليها من وجوه وهى أبوابها وحيطانها وأرضها وغرفها وأشجارها وثمارها وطيورها وطعامها وشرابها وصورها وخدمها وتلذذ أهلها بالسماع وصفات المؤمنين فيها ومحلها وأتى بالاحاديث الدالة على ذلك فانظره إن شئت و ش رحمه الله أدمج هذه الوجوه اختصاراً (قوله) وآثار اعلم أن طريقة المتأخرين وهى المعتمدة كماقاله السخاوى أن الآثار اصطلاحاً الأحاديث سواء كانت مرفوعة أوموقوفة قال ومنه شرح معانى الآثار لاشتماله عليها ه وعليها ذهب ش وطريقة المتقدمين كالبخارى أن الحديث والأثر والخبر والسنة ألفاظ مترادفة وطريقة الغزالى ومن تبعه أن الحديث كلام النبى ﷺ والأثر والخبر كلام السلف وقال جماعة من أهل الحديث كابن الصلاح الحديث ما مر والأثر ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ولم يرفع والخبر أعم وقيل الأثر أعم وعليه قول السيوطى فى ألفيته .

والمتن ما انتهى اليه السند من الكلام والحديث قيدوا
بما أضيف للنبى قولا أو فعلا وتقريراً ونحوها حكوا
وقيل لا يختص بالمرفوع بل جاء للموقوف والمقطوع
فهو على هذا يرادف الخبر وشهروا شمول هذين الأثر

(قوله) مخضود أى لا شوك فيه كأنه خضد أى قطع شوكه والسدر شجر النبق وقيل المخضود هو الموقور حملا قيل إن ثمرها أعظم من القلل والطلح قيل هو الموز عند أكثر المفسرين وقيل شجر له ظل بارد رطب وقيل هو شجر أم غيلان له شوك ونور طيب الرائحة ومعنى منضود أى متراكم قد

الآية ويطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق الآية ولمن خاف مقام ربه إلى آخر السورة ولنقتصر على نزر من الأحاديث تبركا أخرج الترمذى عن أبى هريرة قلت يارسول الله مم خلق

نضد بالحمل من أوله الى آخره ليس له سوق بارزة بل من عرقه الى أغصانه فيه ثمر وليس شىء من ثمر الجنة فى غلاف كثمر الدنيا بل كلها مأكول ومشروب ومشموم وظل ممدود أى دائم لا تنسخه الشمس كظل الدنيا (قوله) ويطوف عليهم ولدان أى غلمان جمع وليد مخلدون لا يموتون ولا يهرمون ولا يتغيرون وقيل مقرطون والخلد القرط وهو حلقة تعلق فى الأذن واختلفوا فى هؤلاء الولدان على أقوال قال الخازن والصحيح أنهم ولدان خلقوا فى الجنة لخدمة أهلها كالحور ولم يحصلوا عن ولادة أطلق عليهم اسم الولدان لأن العرب تسمى الغلام وليداً مالم يحتلم والأمة وليدة وان أسنت هـ نعم ورد أن الرجل من أهل الجنة يولد له الولد فيها كما يشتهى يكون حمله وفصاله وشبابه فى ساعة واحدة ذكره جس على الرسالة وفى اليواقيت للشعرانى فان قيل هل يولد لأحد فى الجنة فالجواب نعم روى ذلك عن النبى ﷺ ولفظ الحديث ان المؤمن اذا اشتهى الولد كان حمله ووضعه وسنه فى ساعة كما يشتهى وفى رواية ولكنه لا يشتهى هـ وقوله تعالى : إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤاً منثوراً أى فى بياض اللؤلؤ وحسنه وصفائه فاذا انتثر على بساط كان أصفى منه منظوماً وقيل إنما شبهوا بالمنثور لا نتشارهم فى الخدمة (قوله) بأكواب الخ جمع كوب وتقدم معناه والاباريق جمع إبريق وهى ذوات الخراطيم والعرى سميت بذلك لبريق لونها من الصفاء والكاس قدح فيه شراب فان لم يكن فيه فليس بكاس من معين أى من خمرة جارية تجرى من العيون لا يصدعون عنها أى لا تصدع رؤسهم من شربها كخمر الدنيا ولا ينزفون أى لا يسكرون منها وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون قال ابن عباس يخطر على قلب المؤمن لحم الطير فيطير متمثلا بين يديه على ما اشتهى وقوله تعالى وحور أى ويطوف عليهم حور جمع حوراء عين جمع عيناء أى ضخام العيون كأمثال اللؤلؤ المكنون أى المخزون فى الصدف المصون الذى لم تمسه الأيدى ولم تقع عليه الشمس والهواء فيكون فى نهاية الصفاء روى أن الحوراء إذا مشت يسمع تقديس الخلاخل من ساقيها وتمجيد الأسورة من ساعدها وعقد الياقوت يضحك فى نحرها وفى رجليها نعلان من ذهب شرا كهما من لؤلؤ ويأتى لش أحاديث فى صفتهن (قوله) ولمن خاف مقام ربه جنتان قال الخازن يعنى جنة عدن وجنة النعيم وقيل جنة بخوفه ربه وجنة بترك شهوته هـ وقال النسفى جنة للانس وجنة للجن لأن الخطاب لهما وكأنه قيل لكل خائف منكما جنتان(١) جنة للخائف الانسى وجنة للخائف الجنى ثم قال تعالى ومن دونهما أى الجنتين الأولين(٢) جنتان أخريان قال ابن عباس من دونهما فى الدرج وقيل فى الفضل قال ابن جرير هن أربع جنان جنتان للمقربين السابقين فيهما من كل زوجان

---

(١) مقتضى كلامه أن يكون التقدير ولكل خائف منكما جنة (٢) كذا بالأصل والصواب الأولين : عبدالله محمد الصديق

الخلق قال من الماء قلت الجنة ما بناؤها قال لبنة فضة ولبنة ذهب وبلاطها(١) المسك الأذفر وحصباؤها اللؤلؤ والياقوت وترابها الزعفران من دخلها ينعم ولا ييأس ويخلد ولا يموت ولا تبلى ثيابهم ولا يفنى شبابهم الحديث وأخرج أيضا عن عبادة بن الصامت مرفوعاً فى الجنة مائة درجة مابين كل درجتين ما بين السماء والأرض والفردوس أعلاها درجة ومنها تتفجر أنهار الجنة الأربعة ومن فوقها عرش الرحمن فاذا سألتم الله فاسألوه الفردوس وأخرج أيضا عن أنس مرفوعاً لقاب قوس أحدكم فى الجنة أو موضع قيده خير من الدنيا وما فيها ولو أن امرأة من أهل الجنة اطلعت إلى أهل الأرض لأضاءت الدنيا وما فيها ولملأت ما بينهما ريحا ولنصفيها يعنى الخمار خير من الدنيا وما فيها وقيد الشىء قدره وأخرج

وجنتان لأصحاب اليمين والتابعين فيهما فاكهة ونخل ورمان ه بخ من الخازن والحاصل أن الآيات والأحاديث فى صفة الجنة والنار وما أعد الله فيهما لأهلهما كثيرة يطول تتبعها (قوله) بلاطها الخ البلاط مافرشت به الدار من حجر وغيره والمسك معروف والذفر بفتحتين هو اشتداد الرائحة طيبة كانت كالمسك أو كريهة كالصنان كما فى المصباح والأذفر أى بين الذفر الذى هو شدة الرائحة فان فسر المسك الأذفر بالذى لاخلط فيه كان تفسيراً باللازم لأنه يلزم من عدم خلطه اشتداد رائحته (قوله) لا ييأس البؤس يطلق على معان منها الضرر والحزن أى لا يتضرر ولا يحزن (قوله) والفردوس أعلاها الخ هذا الحديث يقتضى أن الفردوس أعلا الجنان وكذا حديث البخارى إذا سألتم الله فسألوه الفردوس فانه وسط الجنة وأعلاها وفى بعض الأحاديث مايقتضى أن أعلاها جنة عليين أخرج ابن عساكر عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن أهل عليين ليشرف أحدهم على أهل الجنة فيضىء وجهه لأهلها كما يضىء القمر ليلة البدر لأهل الدنيا وان أبا بكر وعمر منهم ذكره فى الجامع الصغير وقيل غير ذلك وفى الابريز عن سيدى عبد العزيز أعلى الجنان وأفضلها دار المزيد وليس فيها شىء من النعيم ولا يسكنها إلا أهل المشاهدة وهى أفضل عندهم من كل نعمة ولذة أهلها لذة الروح لا لذة الذوات وتليها فى الفضل والعلو جنة عليين وهى فوق جنة الفردوس خارجة عن جهتها وليست مسامتة لها ثم جنة الفردوس وغالب من يسكنها أمة النبى صلى الله عليه وسلم ولا يخرج عنها منهم إلا نحو العشرين من أهل الظلم والكبائر فقال له ابن مبارك فكيف نصنع بالأحاديث الدالة على أن جنة الفردوس أعلى الجنان فقال رضى الله عنه من شاء أن يسمى هذه الجنان الثلاث أى جنة المزيد وجنة عليين والفردوس جنة واحدة فله ذلك ويقول إن المجموع جنة الفردوس باعتبار أن قبة النبى ﷺ أخذت من الثلاثة فمن كان فى واحدة منها فهو معه فمن نظر إلى مقامه صلى الله عليه وسلم وجعل الجنان الثلاث جنة واحدة فله ذلك قال ابن مبارك وبهذا يجمع بين الأحاديث ه وإنما أمر صلى الله عليه وسلم بسؤال الفردوس لأنها جنة أمته (قوله) الأربعة

---

(١) كذا بالأصل والذى فى الحديث ملاطها بالميم وهو غير البلاط

أيضا عن على رفعه إن فى الجنة لمجتمعا للحور العين يغنين بأصوات لم يسمع الخلائق بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد ونحن الناعمات فلا نبأس ونحن الراضيات فلا نسخط طوبى لمن كان لنا وكنا له وأخرج هو والشيخان عن أبى هريرة رفعه إن أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم على أشد كوكب درى فى السماء لا يبولون ولا يتغوطون ولا يتفلون ولا يتمخطون أمشاطهم الذهب ورشحهم المسك مجامرهم الالوة والألنجوج أزواجهم الحور العين على خلق رجل واحد على صورة أبيهم آدم ستون ذراعا فى السماء الالوة والالنجوج من أسماء العود الذى يتبخر به ومن أسمائه الكباء ولمسلم عن جابر فى أخرى ولا يبولون ولا يتغوطون قيل فما بال الطعام قال جشاء ورشح كرشح المسك يلهمون التسبيح والتحميد كما يلهمون النفس وأخرج الترمذى عن الخدرى رفعه أدنى أهل الجنة منزلة الذى له ثمانون ألف خادم واثنان وسبعون زوجة وتنصب له قبة من لؤلؤ وزبرجد وياقوت كما بين الجابية إلى صنعاء وكذا ورد فى صفة النار أعاذنا الله تعالى منها بفضله آى وأحاديث قوا أنفسكم

أى المذكورة فى قوله تعالى فيها أنهار من ماء غير آسن الآية وقوله لقاب الخ قال فى مختار الصحاح تقول بينهما قاب قوس أى قدر قوس والقاب ما بين المقبض والسية ولكل قوس قابان وقيل فى قوله تعالى فكان قاب قوسين أراد قابى قوس فقلبه ﻫ (قوله) مجامرهم الخ قال فى المختار المجمرة بكسر الميم واحدة المجامر وكذا المجمر بكسر الميم وضمها فبالكسر اسم للشىء الذى يجعل فيه الجمر وبالضم الذى هيء له الجمر وقال فى المصباح المجمر بكسر الأول هى المبخرة والمدخنة قال بعضهم والمجمر بحذف الهاء ما يبخر من عود وغيره وهى لغة أيضا فى المجمرة والظاهر حمل الحديث على ما يبخر به لأنه لا يحتاج إلى تقدير مضاف بخلاف ما إذا حمل على الآلة فيقال بخور مجامرهم ويدل على هذا الاحتمال رواية بخور مجامرهم قال ابن زكرى فان قيل الجنة لا نار فيها أجيب بأن فيها ناراً لا تسلط إلا على إحراق ما يتبخر به ولا يتأذى من يمسكها أو يفوح العود فيها بغير نار ﻫ نقله المحشى قلت الظاهر الاحتمال الأخير وأما الأول فيحتاج إلى نص مصرح بأن فى الجنة ناراً ولا يكفى الحديث الذى عند ش لأنه يحتمل ويحتمل (قوله) الألوة بسكون اللام الأولى وفتح الهمزة وتضم وضم اللام الثانية وتشديد الواو والالنجوج بسكون اللام الأولى وفتح الهمزة وفتح اللام الثانية هو العود أيضاً والكباء بضم الكاف (قوله) واثنان وسبعون زوجة أى من الحور وفى جس على الرسالة وردان الرجل من الجنة ليتزوج خمسمائة حوراء وأربعة آلاف بكر وثمانية آلاف ثيب يعانق كل واحدة مقدار عمره فى الدنيا ﻫ وانظر هل الابكار والثيبات من الجنة أو من الدنيا وظاهر الخبر المذكور الثانى وهل هذا عام فى كل رجل أو خاص ببعضهم والله أعلم (قوله) ما بين الجابية الخ هى قرية بدمشق وصنعاء بلدة باليمن والأكثر فيها المد والنسبة إليها صنعانى بالنون والقياس صنعاوى بالواو قاله فى المصباح (تتمة) عدد الجنان ثمانية أولها دار السلام ثم جنة النعيم ثم جنة المأوى ثم دار الخلد

وأهليكم نارا إلى يؤمرون إن جهنم كانت مرصاداً إلى وفاقا انا أعتدنا للكافرين سلاسلا وأغلالا وسعيراً

ثم جنة عدن ثم جنة الفردوس ثم جنة عليين ثم دار المزيد قاله سيدى عبد العزيز الدباغ وهذا الترتيب على سبيل الترقى فلا ينافى ماتقدم عنه أن دار المزيد هى الأعلى قال صاحب الابريز ولم يقع للعلماء تحرير فى عدد الجنان فقيل أربع وقيل سبع وقيل جنة واحدة وكونها ثمانية يناسب كون أبوابها ثمانية كما وردت به الأحاديث نحو فتحت له أبواب الجنان الثمانية انظر البدور السافرة للسيوطى ﻫ بخ وقال جس على الرسالة وأما أبوابها فثمانية كما فى البخارى من حديث سهل بن سعد وهى منقسمة على أصول الأعمال قال صلى الله عليه وسلم فمن كان من أهل الصلاة دعى من بابها ومن كان من أهل الصيام دعى من بابه ويقال له باب الريان ومن كان من أهل الجهاد دعى من بابه ومن كان من أهل الصدقة دعى من بابها فقال أبو بكر فهل يدعى منها أحد كلها فقال نعم وارجو أن تكون منهم وبقى باب الحج وباب كظم الغيظ وباب المتوكلين الذين يدخلون الجنة بغير حساب وتردد ابن حجر فى الباب الثامن هل هو باب الذكر أو باب العلم قال الشيخ زروق وأنكر ابن العربى قصر أبواب الجنة على عدد ﻫ وعليه فلا مفهوم لقوله فى الحديث ثمانية وفى التوشيح ويحتمل أن يكون المراد بالابواب التى يدعى منها أبواب من داخل أبواب الجنة الأصلية لأن الأعمال الصالحة كثيرة يعنى وقد جاء لكل عامل باب من أبواب الجنة يدعى منه أخرجه أحمد وابن أبى شيبة باسناد صحيح كما فى ابن حجر ﻫ من حواشى العارف على البخارى ﻫ وفى الابريز الأبواب ثمانية بعدد الجنان بازاء كل باب ملك من الملائكة الثمانية الذين يحملون العرش لأن الله تعالى قسم نور النبى صلى الله عليه وسلم أقساما ثمانية فخلق من كل قسم ملكا وجنة (قوله) وكذا ورد فى وصف النار الخ قال الشيخ عليش النار ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع من علماء الأمة أوجدها الله فيما مضى كالجنة فمن أنكر وجودها بالمرة فهو كافر كالفلاسفة ومن أنكر وجودها فيما مضى وقال إنما يوجدان يوم القيامة فهو فاسق ﻫ وأبوابها سبعة وكذا طبقاتها (قوله) قوا أنفسكم قال ابن عباس بالانتهاء عما نهاكم الله عنه والعمل بطاعته وأهليكم أى مروهم بالخير وانهوهم عن الشر والمراد بالحجارة فى الآية الكبريت لأنه أشد الأشياء حراً وأسرع إيقاداً وقيل الأحجار المتخذة آلهة (قوله) مرصاداً أى طريقا فلا يدخل أحد الجنة حتى يقطع النار وقيل معدة لهم من رصدت الشىء أرصده إذا ترقبته والمرصاد المكان الذى ترصد فيه العدو أى إن جهنم ترصد الكفار وتنتظرهم ومآبا أى مرجعا يرجعون اليه لابثين فيها أحقابا قال النسفى جمع حقب وهو الدهر ولم يرد به عدداً محصوراً بل الأبد كلما مضى حقب تبعه آخر إلى غير نهاية فلا يستعمل إلا إذا أريد به تتابع الأزمنة وفى الخازن روى عن الحسن قال إن الله تعالى لم يجعل لأهل النار مدة بل قال لابثين فيها أحقابا كلما مضى حقب دخل حقب آخر إلى الأبد وقال ابن مسعود لو علم أهل النار أنهم يلبثون فيها عدد مضى

وأخرج الشيخان والترمذى عن أبى هريرة رفعه ناركم التى توقدون جزء من سبعين جزأ من نار جهنم قالوا والله ان كانت لكافية قال فضلت عليها بتسعة وستين جزأ كلها مثل حرها وأخرج مالك والترمذى عنه رضى الله عنه مرفوعا أوقد على النار ألف سنة حتى احمرت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم أوقد عليها الف سنة حتى اسودت فهى سوداء مظلمة وأخرج الترمذى عن أبى الدرداء رفعه يلقى على أهل النار الجوع فيعدل ماهم فيه من العذاب فيستغيثون فيغاثون بطعام من ضريع لا يسمن ولا يغنى من جوع ثم يستغيثون فيغاثون بطعام ذى غصة فيذكرون أنهم كانوا يجيزون الغصص فى الدنيا بالشراب

الدنيا لفرحوا ولو علم أهل الجنة أنهم يلبثون فيها عدد مضى الدنيا لحزنوا ﻫ وتقدم أن مما يجب اعتقاده خلود أهل الجنة فيها وخلود أهل النار فيها وقد أطنب ابن مبارك فى الرد على من قال إن النار تخلو من الكفار وتبقى خاوية انظر إزالة اللبس نعم الطبقة الأولى الخاصة بعصاة المؤمنين تبقى خاوية بعد نفوذ الوعيد فيهم وخروجهم وقال الشيخ الأمير وما فى كلام محيى الدين من خرابها وتصفيق أبوابها ونبات شجر الجرجير فيها محمول على مكان عصاة المؤمنين أو هو مدسوس ﻫ بخ وتقدم عن الشعرانى أنه مدسوس قطعا وأما الأول فظاهر لا إشكال فيه والجرجير بجيمين نبات معروف قاله فى ق وفى كتاب الطب النبوى للحافظ سيدى محمد الذهبى مانصه جرجير يسمونه الأطباء بقلة عائشة حار رطب يحرك شهوة الجماع روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال الجرجير بقلة خبيثة كأنى أراها تنبت فى النار ﻫ فان صح فيحمل على الطبقة الأولى التى فيها المؤمنون أو أنها شجرة يعذب بها أهل النار كالزقوم ﻫ ولعله هو المعروف عند العامة بالجرنيج (قوله) جزء من سبعين الخ قال ابن العربى ما أخرجها الله للناس من جهنم حتى غمست فى البحر مرتين ولولا ذلك لم ينتفع بها أحد وقوله أوقد أى بعد أخذ نار الدنيا منها وقوله فهى سوداء أى لا ضوء فيها فهى مخالفة لنار الدنيا وذلك زيادة فى عذاب أهلها أعاذنا الله منها قال البيجورى بعد هذا الحديث وحرها هواء محرق ولا جمر فيها سوى بنى آدم والأحجار المتخذة آلهة ﻫ أى كما فى الآية المتقدمة لكن الشرر فيها قال تعالى انها ترمى بشرر كالقصر (قوله) من ضريع قيل هو نبت ذو شوك لاطىء بالأرض تسميه قريش الشبرق فاذا هاج تسميه الضريع وجاء فى حديث عن ابن عباس رفعه الضريع شىء فى النار يشبه الشوك أمر من الصبر وأنتن من الجيفة وأشد حرا من النار فان قلت قد ذكر الله تعالى أيضاً أنه لا طعام لهم إلا من غسلين أجيب بأن ذلك يختلف باختلاف الاشخاص فمنهم من طعامه الزقوم ومنهم من طعامه الضريع ومنهم الغسلين على قدر ذنوبهم (قوله) فيستغيثون الخ زاد الخازن عن أبى الدرداء فعطشهم ألف سنة ثم يسقون من عين آنية شربة لا هنئة ولا مرئة فاذا الخ وقوله قطع قال تعالى وسقوا ماء حميا فقطع أمعاءهم (قوله) ييأسون الخ أى ولا يتكلمون بعد ذلك أبداً وورد أنه تسود وجوههم جداً وتعمى أبصارهم وتبكم

فيستغيثون بالشراب فيدفع اليهم الحميم بكلاليب الحديد فاذا دنا من وجوههم شوى وجوههم فاذا دخل بطونهم قطع مافى بطونهم فيقولون ادعوا خزنة جهنم عساهم يخففون عنا فيدعونهم فيقولون ألم تأتكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالو فادعوا وما دعاء الكافرين إلا فى ضلال فيقولون ادعوا مالكا فيقولون يامالك ليقض علينا ربك فيجيبهم إنكم ماكثون قال الأعمش نبئت أن بين دعائهم مالكا وإجابته مقدار ألف عام فيقولون ادعوا ربكم فلا تجدون خيرا منه فيقولون ربنا غلبت علينا شقوتنا إلى ظالمون فيجيبهم اخسؤا فيها ولا تكلمون فعند ذلك ييأسون من كل خير فيأخذون فى الزفير والشهيق ويدعون بالويل والثبور زاد رزين فيقال لهم لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبوراً كثيراً ه (تتمة) قال فى النقاية وشرحها ونعتقد أن الجنة فى السماء وقيل فى الأرض وقيل بالوقف والأول يفيده قوله اهبطوا منها قلت وهو ظاهر قوله فى حديث الاسراء لما فرغ من ذكر عروجه إلى السموات ثم أدخلت الجنة فاذا فيها جنابذ اللؤلؤ والثانى هو ظاهر حديث أبى نعيم فى تاريخ أصبهان عن ابن عمر مرفوعاً إن جهنم محيطة بالدنيا وان الجنة من ورائها فلذلك كان الصراط طريقاً إلى الجنة ه ونكف عن النار أي نقول بقول الوقف وأن محلها حيث يعلم الله وقيل تحت الأرض لما روى البيهقى فى الشعب عن

ألسنتهم وتجدع أنوفهم وآذانهم وتغل أيديهم إلى أعناقهم ويمشون على النار بوجوههم (قوله) تتمة أى للكلام على الجنة والنار تتعلق بموضعهما والنقاية اسم تأليف للسيوطى سماه نقاية العلوم أى مختارها ذكر فيه خلاصة أربعة عشر علما ونص النقاية وان الجنة والنار مخلوقتان اليوم وان الجنة فى السماء ونقف عن النار ه (قوله) والأول يفيده الخ عبارة السيوطى فى شرحها والذى اخترته يعنى أنها فى السماء هو المفهوم من سياق القرآن والحديث كقوله تعالى فى قصة آدم اهبطوا منها وفى الصحيح اسألوا الله الفردس فانه أعلى الجنة وفوق عرش الرحمن ومنه تنفجر أنهار الجنة وفى مسلم أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر تسرح فى الجنة حيث شاءت ثم تأوى إلى قناديل معلقة بالعرش ه وقال السعد فى شرح المقاصد لم يرد نص صريح فى مكان تعيين الجنة والنار والأكثر على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنان عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى العليم الخبير ه (قوله) قلت الخ هو من كلام ش قصد به تقوية القول الأول وكذا الثانى وسكت عن القول الثالث لظهور رجحانه لأنه المختار فى أمور الآخرة التى لم يرد فيها نص صريح كما مر وقوله ونقف هو من كلام السيوطى فى النقاية الى قوله وجمع ظم الخ إلا أن ش اختصره وقوله حيث يعلم الله زاد فى النقاية فلم يثبت عندى حديث أعتمده فى ذلك ه وهذا يفيد أن ماذكر من الاثار ليس بثابت عنده فالمختار عند السيوطى فى الجنة انها فى السماء وفى النار الوقف والمختار عند السعد الوقف فيهما معا وجملة

وهب بن منبه قال إذا قامت القيامة أمر بالفلق فينكشف عن سقر وهو غطاؤها فتخرج منه نار تنشب البحر المنطبق على شفير جهنم الحاجز بينها وبين الأرضين السبع أسرع من طرفة العين فتشتعل فى الأرض فتدعها جمرة واحدة وقيل على وجه الأرض لما روى عن وهب أيضاً أشرف ذو القرنين على جبل قاف فقال ياقاف اخبرنى عن عظمة الله قال إن شأن ربنا لعظيم وإن وراثى أرضاً مسيرة خمسمائة عام فى خمسمائة عام من جبال ثلج يحطم بعضها بعضاً ولولاها لاحترقت من حر جهنم وروى الحارث بن أبى اسامة فى مسنده عن عبد الله بن سلام قال الجنة فى السماء والنار فى الأرض ه وقيل محلها فى السماء أيضاً وجمع الناظم النار باعتبار طبقاتها السبع أعلاها جهنم ثم لظى ثم الحطمة ثم السعير ثم سقر ثم الجحيم ثم الهاوية وهى الدرك الأسفل مقر المنافقين قال زروق وليس فى ذلك قاطع غير ذكر الأسماء فقيل هى طبقات وقيل اسم لجملتها وليس فى ذلك توقيف (تتميم) بقى على ظم مما يجب اعتقاده رؤية الله تعالى وأخذ الصحف والحساب والشفاعة أما الرؤية فهى

الأقوال التى ذكرها ش فى الجنة ثلاثة وفى النار أربعة (قوله) باعتبار طبقاتها الخ أشار لها ولأصحابها الشيخ الأمير على طريق التدلى بقوله :

جهنم للعاصى لظى ليهودها وحطمة دار للنصارى أولى الغمم
سعير عذاب الصابئين ودارهم مجوس لها سقر جحيم لذى صنم
وهاوية دار النفاق وقيتها واسأل رب العرش أمناً من النقم

وقوله للعاصى يعنى من المؤمنين بدليل مابعده ويخرجون منها بالشفاعة وبايمانهم كما مر وسكن عين حطمة وسقر للوزن (قوله) تتميم أى تكميل لكلام ظم فى أمور بقيت عليه لم ينبه عليها بالخصوص وإن كانت داخلة فى التصديق بالكتب والرسل لأن هذه الأمور الأربعة وردت فى الكتاب والسنة كالصراط والميزان لكن أهل هذا الفن لا يكتفون بدلالة التضمن والالتزام فلا بد من التصريح على أعيان المسائل سيما الأمور التى وقع الخلاف فيها من المبتدعة قال سى وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيها الايمان بسائر الانبياء والكتب واليوم الآخر لأنه عليه الصلاة والسلام جاء بذلك وزاد فى الشرح وكذا غير ذلك مما لا ينحصر كالبعث وفتنة القبر وعذابه والصراط والميزان والحوض والشفاعة ونحو ذلك مما يطول تتبعه وهو مفصل فى الكتاب والسنة وتآليف العلماء ه وقال ابن حجر على حديث جبريل ولا اختلاف أن الايمان برسول الله المراد به الايمان بوجوده وبما جاء به عن ربه فيدخل جميع ما ذكر تحت ذلك ه (قوله) أما الرؤية الخ قال النسفى فى عقائده رؤية الله جائزة عقلا وواجبة نقلا ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى فى الآخرة فيرى لا فى مكان ولا جهة من غير مقابلة ولا اتصال شعاع بين الرائى

للمؤمنين قبل دخول الجنة وبعده أما قبله فقال تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وفى الصحيحين أن الناس قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون فى القمر ليلة البدر قالوا لا قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا قال فانكم ترونه كذلك وأما بعده فروى مسلم حديث إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى أتريدون شيئاً أزيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب اليهم من النظر

وبين الله تعالى ﻫ (قوله) فهى للمؤمنين الخ أى والمؤمنات على الصحيح ففيه تغليب ويشمل الملائكة قال السيوطى وهو الأقوى وقيل لا رؤية لهم وقيل يراه جبريل فقط ويشمل مؤمنى الأمم الماضية قال ابن أبى جمرة الأظهر مساواتهم لهذه الأمة ويشمل أيضاً أهل الفترة على القول بنجاتهم وخرج الكفار والمنافقون لقوله تعالى كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولأنهم ليسوا من أهل التشريف وقيل انهم يرونه ثم يحجبون زيادة فى الحسرة عليهم قال الجلال وله شواهد رويناها عن الحسن البصرى ولا يراه سائر الحيوانات غير العقلاء حتى التى تدخل الجنة ككبش اسماعيل وناقة صالح (قوله) وجوه يومئذ أى يوم القيامة بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة أى كالحة شديدة العبوسة تظن أى توقن أن يفعل بها فعل هو فى شدته فاقرة أى داهية عظيمة تكسر فقار الظهر وقد قيل فى قوله تعالى وأشرقت الأرض بنور ربها أن المراد تجليه لفصل القضاء وهو مختار البغوى وانتصر له الطيبى بأحاديث منها حديث الصحيحين الذى عندش ثم ان رؤية الله تعالى يوم القيامة رؤية هيبة وجلال وفى الجنة رؤية كرامة وجمال وقوله ناضرة بالضاد الساقطة من النضارة والحسن أى حسنة ناعمة إلى ربها ناظرة بالمشالة قال ابن عباس وأكثر المفسرين تنظر إلى ربها عيانا بلا حجاب وحمل النظر على الانتظار لأمر ربها أولثوابه كما قيل لا يصح لأنه يقال نظرت فيه أى تفكرت ونظرته انتظرته ولا يعدى بالى إلا بمعنى الرؤية قال الأزهرى ومن قال ان المعنى منتظرة فقد أخطأ لأن العرب لا تقول نظرت إلى الشىء بمعنى انتظرته وإنما تقول نظرت فلانا أى انتظرته انظر الخازن وقال فى شرح الكبرى وحمل الجبائى النظر فى الآية على معنى الانتظار وجعل إلى اسما بمعنى النعمة ورد بأنه لو كان كذلك لما خص باسناده إلى الوجه ولم يكن للتقييد بالظرف فائدة لأن المؤمنين لم يزالوا منتظرين نعم الله بل الكفار كذلك (قوله) وفى الصحيحين الخ هذا إشارة إلى دليل الرؤية من السنة وقوله ترونه كذلك زاد جس على الرسالة وفيه أن ذلك قبل دخول الجنة وتضارون بضم التاء والراء مشددا من الضرر ومخففة من الضير أى الضرر أى هل يحصل لكم مايشوش عليكم الرؤية بحيث تشكون فيها كما يحصل فى غير ذلك فالتشبيه فى الرؤية أو عدم اشتباهها لا فى المرئى فليس المراد بالرؤية ميل الحدقة للمرئى لاستحالته فى حقه تعالى كما يأتى (قوله) فروى مسلم الخ اشتمل هذا الحديث على دليلين للرؤية دليل من السنة وهو صدره ودليل من الكتاب وهو قوله ثم تلا للذين الخ (قوله) فيكشف الحجاب أى عنهم

إلى ربهم زاد فى رواية ثم تلا للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فالحسنى الجنة والزيادة النظر اليه تعالى وأجمعت الأمة فى الصدر الأول على وقوع الرؤية فى الآخرة وان الوارد فى ذلك محمول على ظاهره حتى ظهرت ساقطة المعتزلة المحيلين لها فاحتج أهل الحق عليهم بوجهين الأول أنا قاطعون برؤية الأعيان والاعراض ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة

وأما الحق تعالى فلا يحجبه شىء كما مر بسطه (قوله) من النظر الخ أى لأنه النعمة العظمى قال بعضهم أفضل ما أعطى العبد فى الدنيا الذكر وفى الآخرة النظر إلى وجه الله تعالى وتقدم عن سيدى عبد العزيز الدباغ أن دار المزيد ليس فيها من نعيم الجنة إلا المشاهدة وهى أعز عند أهلها من نعيم الجنة وقال أبو يزيد البسطامى إن لله خواص من عباده لو حجبهم عن رؤيته فى الجنة ساعة لاستغاثوا منها كما يستغيث أهل النار من النار ه وهذه رؤية خواص الخواص فى الجنة ورؤية الخواص بكرة وعشية ورؤية عوام المؤمنين نحو الجمعة والعيدين كل على قدر مقامه (قوله) وأجمعت الأمة الخ هذا إشارة إلى دليل ثالث للرؤية من النقل وهو الاجماع وقد أجمعت الصحابة رضى الله عنهم على وقوع الرؤية وطلبها فى الدار الآخرة وكذا من بعدهم من السلف الصالح وسألها النبى ﷺ كما فى حديث اللهم إنى أسألك الرضى بعد القضاء وبرد العيش أى طيبه بعد الموت ولذة النظر إلى وجهك وشوقا إلى لقائك فى غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة وكذا موسى عليه السلام وعن الامام مالك لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى راوه ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكافرين بالحجاب قال تعالى : كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون . وقال الامام الشافعى لما حجب قوما بالسخط دل على أن قوماً يرونه بالرضى ثم ان هذه الأدلة من السمع وان كان كل واحد منها ليس بنص تفيد القطع بجواز الرؤية لكثرتها وتواطئها على معنى واحد والظواهر إذا كثرت أفادت القطع وبهذا رد ابن التلمسانى على الفخر الرازى فى ميله إلى عدم القطع بجوازها لما لم يتضح له الدليل العقلى عليها والأدلة السمعية رآها ليست بنص قال فى شرح الكبرى على أن بعض تلك الأدلة على الانفراد كسؤال موسى عليه السلام يكاد أن يكون نصاً فى جوازها ويقرب منه حديث سترون ربكم وهو حديث مستفيض تلقته الأئمة بالقبول ه (قوله) فاحتج أهل الحق أى على امكانها كما صرح به السعد فى شرح المقاصد وان كان ظاهر سياق ش فى الوقوع وقوله بوجهين أى عقلى ونقلى والمعول عليه هنا النقلى ولذا اقتصر عليه أبو منصور الماتريدى لأن الدليل العقلى ضعيف وفيه تكلفات انظر المقاصد وشرح الكبرى ولذا أخره فى الكبرى والمقاصد وإنما قدمه ش تبعاً لشرح المقاصد لأن الدليل النقلى إنما ينفع إذا لم تمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل (قوله) بين جسم وجسم أى كجسم الانسان والحجر والشجر والسواد والبياض لكن قال الخيالى يرد عليه أنه ان أريد الفرق برؤية البصر فمصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الأعمى والاقطع يعنى مع أن العمى والقطع ليسا مرئيين

مشتركة وهى اما الوجود أو الحدوث أو الامكان إذ لا رابع يشترك بين الأعيان والاعراض والحدوث الوجود عن عدم والامكان عدم ضرورة الوجود والعدم وظاهر أنه لا مدخل للعدم فى العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فتصح رؤيته لتحقق علة الصحة وهى الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شىء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً ولم يثبت والأصل عدمه

والتحقيق أن الفرق بمدخل من البصر لا يقتضى كون المفروق مبصراً ه (قوله) ولا بد للحكم المشترك الخ زاد العصام ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجوداً فى المعدوم الذى يمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الا مكان المشترك بين الموجود والمعدوم ولا شىء من الأمور العامة ولذا قال فى المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدوث ه فأسقط الامكان وكذا أسقطه فى شرح المقاصد حيث قال وان تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لامتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين وهى إما الوجود وإما العدم إذ لا ثالث يصح للعلية والحدوث أيضاً غير صالح لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتبار محض أو عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب لما مر فى مبحث الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المطلوب ه والحاصل أن الامكان لا يصح للتعليل إما لكونه علة تجاوز محل الحكم لوجوده فى المعدوم والموجود أو لدخول العدم فى مفهومه (قوله) والحدوث الوجود عن عدم أى وحينئذ فلا يصلح للتعليل لدخول العدم فى مفهومه وقوله وظاهر أنه لا مدخل للعدم الخ قال الخيالى لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف بها العدم ولا ما هو مركب منه كذا فى شرح المواقف ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود ه (قوله) بين الصانع المراد به هنا صانع العالم وهو المولى تبارك وتعالى وقوله فتصح رؤيته الخ وحينئذ فيقال البارى تعالى موجود وكل موجود تصح رؤيته البارى تعالى تصح رؤيته قال ابن زكرى التلمسانى :

الله موجود وما فيه امترا   وكل موجود يصح أن يرى

أما المقدمة الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فصحة الرؤية موقوفة على مصحح وإلا لصح تعلقها بالمعدوم انظر تقرير دليلها وما يرد عليه فى شرح الكبرى وتقدم أن المعول عليه الدليل النقلى (قوله) شرطاً أى فى رؤية الممكن لم يوجد فى الصانع وقوله مانعاً أى من رؤية الصانع وليس مانعاً من رؤية غيره (قوله) ولم يثبت يعنى وأما قول المعتزلة لو كان تعالى مرئياً لكان مقابلا للرائى بالضرورة فيكون فى جهة وحيز فممنوع لأن الرؤية قوة يخلقها الله فى خلقه ولا يشترط فيها مقابلة المرئى ولا كونه فى جهة وحيز ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير غير مسموعة غاية الأمر أن هذه الأمور لازمة عادة لا عقلا وفى المراصد :

يرى بلا كيف ولا مقابلة   ولا شعاع واصل ما قابله

وعلى هذا فيصح رؤية سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وإنما لا ترى لأن الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا لامتناع رؤيتها الثانى أن موسى عليه السلام سألها فلو لم تمكن لكان طلبها جهلا بما يجوز فى ذات البارى ومالا أوسفها أو عبثاً والأنبياء منزهون عن ذلك وأيضاً فان وقوعها علق على استقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن إذ معنى التعليق الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق عليه والمحال لا يثبت على شىء من التقادير الممكنة فان أجابوا بأن سؤال موسى كان لأجل قومه إذ قالوا أرنا الله جهرة فسألها ليعلموا امتناعها كما علمه وبان المعلق عليه محال لا ممكن

ولا مسافة ولا مكان أو جهة تقصد للعيان

انظر رد ما احتج به المعتزلة فى شرح المقاصد وشرح الكبرى (قوله) وعلى هذا أى أن علة رؤية الشىء بالبصر وجوده فتصح رؤية سائر الموجودات سواء كانت مدركة بالبصر كالجواهر والأعراض أو بغيره كالأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك (قوله) وإنما لا ترى هذا جواب لما أورد على دليل صحة الرؤية من أنه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات حتى الطعوم والروائح ونحوهما والتزام ذلك مكابرة وخروج عن الانصاف ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل استبعادنا شىء عما هو معتاد فى الرؤية وحقائق الاشياء لا تؤخذ من العادة بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد (قوله) الثانى أى من الوجهين وهو السمعى وتقدم أنهم احتجوا بآيات وأحاديث واجماع الصحابة ومن بعدهم من السلف الصالح (قوله) جهلا أى إن اعتقد أنها جائزة فى حقه تعالى مع أنها ممتنعة على زعم المعتزلة وقوله ومالا أى وما لا يجوز وقوله أوسفها أو عبثا أى ان علم باستحالتها ومع ذلك طلبها (قوله) والأنبياء منزهون أى فلا يجوز عليهم الجهل والسفه وينتظم من كلامه قياس استثنائى هكذا لو كانت الرؤيا ممتنعة فى الدنيا لما سألها موسى عليه السلام لأنه نبى يعلم ما يجب فى حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز لكنه سألها فدل على أنها جائزة ومما يدل على الامكان أيضاً قوله تعالى لن ترانى حيث نفى الرؤية ولم ينف إمكانها (قوله) وأيضاً الخ هذا استدلال آخر يؤخذ من الآية وتقريره أن تقول رؤية البارى علقت على أمر ممكن وكل ما علق على أمر ممكن لا يكون إلا ممكنا فرؤية البارى لا تكون إلا ممكنة (قوله) فان أجابوا الخ هذا إيراد من المعتزلة على المقدمة الأولى القائلة لو كانت الرؤيا ممتنعة الخ وجوابه أن الآية صريحة فى أنه طلب ذلك لنفسه لا لقومه وقوله وبأن المعلق عليه الخ هذا أورده المعتزلة على المقدمة الصغرى من القياس الاقترانى القائلة رؤية البارى علقت على أمر ممكن وأشار ش إلى جوابه بقوله والاستقرار الخ (قوله) قلنا أى فى الجواب عن الأمرين معاً وقوله على أن

قلنا كل ذلك خلاف الظاهر لا ضرورة فى ارتكابه على أن قوم موسى السائلين لها ان كانوا مؤمنين كفاهم اخباره بامتناعها والا لم يصدقوه فى اخباره عن الله أنه حكم بامتناعها عند ماطلبها فيبقى السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك ممكن لا محال بأن يقع السكون بدل الحركة وإنما المحال اجتماعهما واحتج المعتزلة بوجهين أحدهما أن الرؤية مشروطة بأن يكون المرئى فى جهة ومقابلة الرائى له واتصال الشعاع من الرائى اليه وثبوت مسافة مخصوصة بينهما من عدم القرب والبعد جداً وكل ذلك محال فى حق البارى وجوابه منع هذا الاشتراط وقياس الغائب على الشاهد فاسد وإنما الشرط الوجود فان قيل لو كان كذلك والحاسة سالمة لوجب أن يرى الآن وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا تجب عند اجتماع الشرائط ثانيها قوله تعالى لا تدركه

قال الخيالى روى أن موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من المؤمنين للاعتذار من عبادة العجل وهم الذين قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم أنهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلا ﻫ (قوله) فى جهة أى أمام الرائى وقوله واتصال الشعاع الخ وهو عندهم أجزاء مضيئة تنفصل من الحدقة وتتعلق بالمرئى فيرى بشرط كونه فى مقابلة رائيه وانتفاء قربه وبعده المفرطين وسلامة الحاسة وكون الشيء لا تمتنع رؤيته احترازاً عن المعدوم والروائح والطعوم وعدم لطافة المرئى احترازاً من الهواء وعدم صغره جداً احترازاً عن الجوهر الفرد وعدم الحجاب الكثيف وأجاب أهل السنة عن هذه الشبهة بأوجه منها أنا لا نسلم أن الرؤية بانبعاث الأشعة إنما هى بخلق الله تعالى فبطلت هذه الشروط المبنية على هذا الأساس انظر الكبرى وشرحها وشرح المقاصد (قوله) وقياس الغائب الخ هذا إشارة إلى منع الاشتراط فى الغائب بعد الاشارة إلى منع الاشتراط مطلقاً يعنى لو سلم الاشتراط فى الغائب ممنوع فان قلت كثيراً ما يرتكب أهل السنة قياس الغائب على الشاهد قلت ليس ذلك قاعدة كلية بل إنما يرتكبونه فيما لم يقم دليل عقلى أو نقلى على منعه وقوله وإنما الشرط الوجود أى والبارى تعالى موجود فتصح رؤيته كما مر (قوله) لو كان كذلك أى أن شرط الرؤية هو الوجود لوجب أن يرى تعالى الآن أى فى دار الدنيا لعدم توقف رؤيته على شرط آخر وقوله وإلا أى وان لم يجب أن يرى لجاز أن لا ترى جبال شاهقة بحضر تامع وجود شرط الابصار وهو سفسطة قال العصام وتحقيق الجواب إما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها واما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال بسند أن الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية فى الجبال دون ذاته تعالى واما منع كون جواز عدم الرؤية للجبال سفسطة لجواز أن لا يخلق الله الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولذا منعها موسى عليه السلام لأنه لم تكن له طاقتها فى الدنيا ﻫ (قوله) بخلق الله تعالى الخ قال أهل الحق الادراك معنى يخلقه الله تعالى فى المدرك فان خلقه فى جزء من العين سمى إبصاراً وفى جزء

الأبصار وجوابه أن أل ليست للاستغراق أوهو عام مخصوص بالكافرين كما قال كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون بدليل إلى ربها ناظرة وغيره أوهو من باب سلب العموم لاعموم السلب أى لاتدركه كل الابصار بل بعضها أوالمنفى هو الادراك أى الاحاطة وهى أخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها

من القلب سمى علماً وفى جزء من الأذن سمى سمعاً وفى اللسان سمى ذوقاً وفى جميع البدن سمى حساً وهكذا واختصاص خلقه بهذه المحال إنما هو بمحض اختياره وكذا اختصاص بعضها بكون المدرك فى جهة وغير قريب جداً ولا بعيد جداً ولوشاء لجعله يتعلق بالقريب والبعيد مطلقاً وبما ليس فى جهة كتعلق العلم (قوله) ثانيها أى حجج المعتزلة وهى أقوى الحجج عندهم وهى سمعية والأولى عقلية (قوله) وجوابه الخ أجاب بامور خمسة الأول منع كون أل للاستغراق وإنما هى للعهد والمعهود أبصار الكفار الثانى إن سلمنا أن أل للاستغراق فالآية من قبيل العام المخصوص والمخصص له قوله تعالى إلى ربها ناظرة والأحاديث الدالة على رؤيته تعالى فى الدار الآخرة مع قوله تعالى كلا إنهم الآية لأنها خاصة بالكفار الثالث أن الآية على تسليم الاستغراق أيضاً هى من قبيل سلب العموم أى سلبنا العموم وأزلناه وح يبقى الخصوص كما أشار له ش بقوله أى كل الأبصار بل بعضها أى وهذا البعض هو أبصار المؤمنين وتبقى أبصار الكفار داخلة تحت النفى وهذه الأجوبة الثلاثة متقاربة ترجع لشىء واحد ثم إن الفرق بين عموم السلب وسلب العموم ما أشار إليه فى شرح المقاصد بقوله وتحقيقه أنه إن اعتبرت النسبة إلى الكل أولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفى أولا ثم نسبت إلى الكل فلعموم السلب قال وكذلك جميع القيود حتى إن الكلام المشتمل على نفى وقيد قد يكون لنفى التقييد وقد يكون لتقييد النفى ثم ذكر لذلك أمثلة فانظره الجواب الرابع وهو الذى صدر به فى الكبرى لرجحانه أن المنفى الادراك بمعنى الاحاطة وهو أخص من الرؤية لأنه فى الحادث عبارة عن إبصار الشىء مع إبصار جوانبه وأطرافه وهذا فى حقه تعالى محال فتعين حمله على مجازه وهو أنه لايرى رؤية إحاطة كما أخبر به عن نفسه أنه لايعلم علم إحاطة بقوله ولايحيطون به علما ونفى الابصار الخاص لايوجب نفى أصل الابصار وهو الذى ندعيه وبهذا تعلم أن النصوص الدالة على الرؤية يجب تقييدها بنفى الاحاطة للتوفيق بين النصوص كذا قرره ابن التلمسانى الخامس أن المنفى الرؤية فى الدنيا إذ لادلالة فى الآية على عموم الأوقات لجواز اختصاصها بأوقات الدنيا ولادلالة فيها على عموم الأحوال لجواز أن يكون النفى مختصا بحالة ضعف البصر وهى حالة الدنيا وهذا مع ماقبله يرجعان إلى منع عموم الأوقات والأحوال ولهذا جعل السعد فى شرح العقائد المنوع أربعة لكن قال العصام لايخفى أن الآية للاستغراق وعموم الأوقات والأحوال لحملها على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم قال وهناك جواب آخر وهو جواز أن يكون المراد نفى إدراكها بانفسها من غير إعانة الله إياها ه قلت وهو فى غاية البعد

أو المنفى الرؤية فى الدنيا إذ لا دلالة فيه على عموم الاوقات والأحوال وفى هذا نظر بل قد استدل بالآية على الجواز إذ هى مسوقة للتمدح ولو امتنعت ما حصل تمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متناعها وإنما التمدح فى أنه تمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وأنشد الزمخشرى فى سورة الاعراف فى أهل السنة له أو لغيره :

لأن جميع الأفعال كذلك عند أهل الحق (قوله) وفى هذا نظر الظاهر أن الاشارة ترجع لأقرب مذكور وهو الجواب الخامس فهو إشارة إلى ضعفه كما مر عن العصام وقوله بل قد الخ يرجع لجميع الأجوبة يعنى إنما احتجنا إلى هذه الأجوبة تنزلا مع المعتزلة وإلا فالآية قد استدل بها على الجواز ويدل على هذا المعنى أن السعد الذى نقل ش كلامه لم يذكر هذا التنظير بل أسقط الجواب الخامس الذى زاده ش ونصه والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادة عموم الساب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى إذ لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها الخ لكن قول السعد وتبعه ش ان المعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها كتب عليه الخيالى يرد عليه أن عدم مدح المعدوم لاشتماله على مصدر كل نقص وهو العدم والحق أن امتناع الشىء لا يمنع التمدح بنفيه إذ ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد فى القرآن مع امتناعهما فى حقه تعالى هـ ونحوه للعصام وفى نفح الطيب اجتمع القاضى أبو بكر ابن الطيب أى الباقلانى مع جماعة من المعتزلة فقال له رئيسهم ما الدليل على جواز رؤيته تعالى فقال له قوله تعالى لا تدركه الابصار فنظر بعضهم إلى بعض وقالوا جن القاضى أى لأن هذه الآية هى أقوى ما احتجوا به على مذهبهم فقال لهم أتقولون إن من لسان العرب قولك الحائط لا يبصر أو الحجر لا يأكل قالوا لا قال فلا يصح إذاً نفى الصفة إلا عما من شأنه إثباتها له قالوا نعم قال فكذلك قوله تعالى لا تدركه الأبصار لولا جواز إدراك البصر له لم يصح نفيه عنه فاذعنوا له قال جس على الرسالة وفيما ادعاه من المخالفة للسان العرب وما بناه عليه نظر أما أولا فان نظير ما ذكره فى المثالين قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق فان من واقعة على الأصنام ولا يصح اثبات الخالقية لها وأما ثانيا فان ما ذكره يؤدى إلى المحال انظر قوله تعالى لم يلد ولم يولد الآية فان ما ذكر لا يصح فيه وفيما أشبهه من السلوب وما ذكره اشتباه للعدم المقابل تملكة بالسلب المقابل للايجاب إذ الأول هو الذى يعتبر فيه ما ذكره من إمكان الثبوت لتصريح الأئمة بأن العدم هو سلب الملكة عما من شأنه أن يتصف بها فلا يقال للحائط أعمى مثلا وأما السلب فلا يتقيد بما ذكر فيقال الحائط ليس ببصير ومنه مسألة السلوب فيقال الله ليس بحادث وليس بوالد ولا مولود وقس عليه هـ بخ (قوله) فى سورة الأعراف أى عند قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا الآية وقوله له أو لغيره يعنى أن كلامه يحتمل ويحتمل وان كان ظاهر

لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمرى موكفة
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة

والمراد بالبلكفة قول أهل السنة يرى بلا كيف قال ابن المنير انتقل الى الهجاء وقد أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لحسان بن ثابت فى المنافحة وهجاء المشركين أجبهم وروح القدس معك فتأسيت وقلت :

وجماعة كفروا برؤية ربهم هذا ووعد الله مالن يخلفه

كلامه أنها لغيره لأنه قال أنشد بعض العدلية يعنى المعتزلة بيتين فى المجبرة يعنى أهل السنة نقله جس على الرسالة فقوله بعض العدلية يحتمل غيره ويحتمل نفسه وقصد التعمية (قوله) سموا هواهم أى ماذهبوا اليه من إثبات الرؤية وأن القرآن كلام الله ليس بمخلوق وأن الأفعال كلها بقدرة الله تعالى وإرادته واثبات صفات المعانى وغير ذلك مما نفته المعتزلة وأثبته أهل السنة هذا مراده وليس ذلك بهوى بل اتبعوا فى ذلك الكتاب والسنة وأقوال السلف الصالح قبل ظهور البدع ولذلك تلقبوا بأهل السنة والمعتزلة تأولوا تلك النصوص بما يوافق مذهبهم الفاسد (قوله) حمر جمع حمار قال فى المختار الحمار العير والجمع حمير وحمر كقفل وحمر بضمتين وحمارات أيضاً واحمرة وربما قالوا للاتان حمارة ه وموكفة أى عليها الاكاف وهو البردعة (قوله) قد شبهوا الخ أى قالوا تجوز رؤيته فلزمهم اثبات الجرمية والجهة والمقابلة وغير ذلك كما مر عنهم وقوله فتخوفوا الخ أى خافوا تشنيع الخلق عليهم فجعل فرقته الضالة جميع الخلائق تعظيما لهم فلم يكتف هذا القائل بذم علماء أهل السنة وجعلهم حمراً موكفة حتى عظم نفسه وفرقته الضالة وجعلهم جميع الورى وهكذا كل من عظم نفسه يحقر غيره (قوله) بالبلكفة هو من قبيل المنحوت نحته واختصره من قول أهل السنة يرى بلا كيف قوله قال ابن المنير أى فى حاشيته على الكشاف وقوله كفروا الخ أى كذبوا بها وقوله ووعد الله أى فى قوله تعالى وجوه يومئذ الآية وقوله وتلقبوا عدلية يعنى أنهم لما زعموا أنهم سلكوا طريق العدل من وجوب الصلاح والأصلح والثواب للمطيع والعقاب للعاصى وان العبد يخلق أفعاله الاختيارية وان الكفر والمعصية لم يردهما الله تعالى ونحو ذلك سموا أنفسهم عدلية والناجين من المحظور الذى وقع فيه أهل السنة بزعمهم وقوله أجل أى نعم أنتم عدلية ولكن لا بمعنى الذى زعمتم بل بمعنى أنكم سويتم بربكم غيره ومن ذلك قولكم ان العبد يخلق أفعاله فجعلتم مع الله شركاء فى فعله قال فى المختار وعدلت فلاناً بفلان إذا سويت بينهما وبابه ضرب ثم قال والعادل المشرك الذى يعدل بربه ومنه قول المرأة للحجاج إنك لقاسط عادل ه وبعضهم يحكى هذا القول عن سعيد بن جبير رضى الله عنه وهو آخر من قتله الحجاج لما جىء به إليه سأله ما تقول فى فقال له عادل قاسط فتعجب منه الحاضرون ظناً منهم

وتلقبوا عدلية قلنا أجل عدلوا بربهم لحسبهم سفه
وتلقبوا الناجين كلا إنهم ان لم يكونوا فى لظى فعلى شفه

وقال أبو حيان قد نظم بعض علماء السنة وهو القاضى أبو بكر ابن احمد بن خليل فقال :

شبهت جهلا صدر أمة أحمد وذوى البصائر بالحمير الموكفة
وزعمت أن قد شبهوا معبودهم وتخوفوا فتستروا بالبلكفة
ورميتهم عن نزغة سويتها رمى الوليد غدا يمزق مصحفه
وجب الخسار عليك فانظر منصفاً فى آية الاعراف فهى المنصفة
أترى الكليم أتى بجهل ما أتى واتى شيوخك ما أتوا عن معرفة
من ليس يدرك كيف يحجب نفسه نهنه نهى أشياخك المتكلفة

أنه مدحه خوفاً منه مع أنه لا يفعل ذلك فقال لهم الحجاج أتظنون أنه مدحنى بل جعلنى جائراً كافراً قال تعالى وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً . ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وقوله ان لم يكونوا فى لظى الخ يشير إلى الاختلاف فى كفرهم وسلك طريقاً حسنة حيث لم يجزم بكفرهم (قوله) ورميتهم الخ أى رميت أهل السنة بالتشبيه والجهل المفرط حتى جعلتهم حميراً رميا ناشئا عن نزغة اعتزالية تشبه رمى الوليد بن يزيد بن عبد الملك لمصحفه فى الشناعة والاثم حكى الماوردى فى كتاب أدب الدنيا والدين عنه أنه تفاءل يوماً فى المصحف فخرج له قوله تعالى واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد فمزق المصحف ورماه وأنشد :

أتوعد كل جبار عنيد فها أنا ذاك جبار عنيد
إذا ماجئت ربك يوم حشر فقل يارب مزقنى الوليد

فلم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى قتل وصلب رأسه على قصره ثم على سور البلد ه ولم يكن فى بنى أمية أشد تهتكا وفسقاً منه يقال إنه جامع جارية له وهو سكران وجاءه المؤذن للصلاة فحلف أن لا يصلى بالناس إلا هى فلبست ثيابه وتنكرت وصلت بالمسلمين وهى جنب سكرى (قوله) نهنه قال فى ق نهنهه عن الأمر فتنهنه وأصلها نههه ه والنهى بضم النون جمع نهية وهى العقل والمعنى كف عقول أشياخك عما تعتقده من استحالة رؤيته تعالى وقوله وبآية الانعام يعنى لا تدركه الأبصار وتقدمت الأجوبة عنها وأشار بقوله لو كان البيت إلى ما تقدم لش من أن الآية مسوقة للتمدح إلى آخر مامر وقوله ملك يهدد الخ يشير لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم الآية وقوله ماأسخفه أى ما أسخف من يقول بمقتضى هذا الكلام وقوله لو صح فى الاسلام الخ ظاهره أنهم كفار بنفيهم صفات المعانى وهو أحد قولين وهو خلاف الراجح لأن لازم القول لا يعد قولا وقوله إذ عطلت أى الذات عن الصفات أى نفيتها عنها

وبآية الانعام ويك خذلتم فوقفتم دون المراقى المزلفة
لو كان كالمعدوم عندك لا يرى ذهب التمدح فى هواء السفسفة
ملك يهدد بالحجاب عبيده وهو المنزه أن يرى ما أسخفه
خلق الحجاب فمن وراء حجابه سمع الكليم كلامه إذ شرفه
خلق الحجاب لنفسه سبحانه فتشوفته الانفس المتشرفة
لو صح فى الاسلام عقدك لم تقل بالمذهب المهجور من نفى الصفة
أنسيت يا مغرور إذ عطلت إذ ضاهيت فى الالحاد أهل الفلسفة
إن الوجوه إليه ناظرة غدا جاء الكتاب فقلتم هذا السفه
نطق الكتاب وأنت تنطق بالهوى فهوى الهوى بك فى المهاوى المتلفة
فالنفى مختص بدار بعدها لك لا اباك موعد لن تخلفه

وقد أكثر علماء السنة فى مناقضة البيتين حتى وقعت من ذلك على نحو عشرين مناقضة وأما أخذ الصحف

وقوله بدار الخ أى بدار الدنيا وتقدم أنه الجواب الخامس عند ش وقوله لا أبا لك جملة دعائية معترضة بين قوله لك وموعد (قوله) وقد أكثر الخ ولكن يكفى ما تقدم فى الرد ولذا قال العلامة العطار بعد بيتى ابن المنير وأبيات(١) الزمخشرى مانصه ولو ادعى مدع أن هذا ألطف الردود وأمتنها لسلم له فالاشتغال بعد ذلك بالرد عليه كالتشفى بالقتيل بعد قتله . ما الجرح لميت إيلام ﻫ (تتمة) قال فى جمع الجوامع وشرحه للمحلى واختلفوا هل تجوز الرؤية له تعالى فى الدنيا فى اليقظة وفى المنام فقيل نعم وقيل لا أما الجواز فى اليقظة فلأن موسى عليه السلام طلبها وهو لا يجهل مايجوز ويمتنع على ربه تعالى ﻫ قال الكمال قال إمام الحرمين فى الارشاد من اصطفاه الله تعالى لرسالته واختاره لنبوته وشرفه بتكليمه يستحيل أن يجهل من حكم ربه مايدركه حثالة المعتزلة ﻫ بخ ثم قال المحلى والمنع لأن قوم موسى طلبوها فعوقبوا واعترض بأن عقابهم لعنادهم وتعنتهم فى طلبها لا لامتناعها وأما المنع فى المنام فلأن المرئى فيه خيال ومثال وذلك على القديم محال والمجيز قال لا استحالة لذلك فى المنام ﻫ أى للخيال والمثال فى المنام قال العلامة العطار لأن المستحيل التمثيل فى الواقع والرؤية المنامية مبنية على ضرب من التمثيل والتخييل فيرى فيه من ليس بجسم ولا صورة ذا جسم وصورة وترى المعانى على صورة الأجسام كالعلم على صورة اللبن ثم نقل كلام الغزالى فى كتابه المضنون به على غير أهله ونقل الشعرانى فى اليواقيت عن أبى طاهر القزوينى أن الذى عليه جمهور مشايخ السلف أنه يجوز رؤية الله تعالى فى المنام وبه جاءت الأحاديث كقوله صلى الله عليه وسلم(٢) خير الرؤيا أن يرى العبد ربه فى منامه

---

(١) كذا بالأصل والصواب أبيات ابن المنير وبيتى الزمخشرى (٢) لا أصل لهذا الحديث أما الحديث الذى بعده فصحيح رواه الترمذى وغيره من طرق . عبد الله محمد الصديق

ففى التنزيل ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشوراً الآية فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم الآيتين

أو يرى نبيه أو أبويه إن كانا مسلمين وقوله رأيت ربى فى أحسن صورة الحديث وقال محمد ابن سيرين من رأى ربه فى المنام دخل الجنة قالوا وتكون الرؤيا بواسطة مثال يليق به تعالى منزه عن الشكل والصورة فيكون تجليه فى ذلك كتفهيم الحق تعالى كلامه القديم لعباده بواسطة الحروف والاصوات مع تنزه كلامه عنهما وكذا ذاته تعالى المنزهة عن الصورة والشكل يجوز أن ترى بواسطة مثال يناسبها بأقرب معنى فتكون كالمثل بفتحتين المذكور فى قوله تعالى مثل نوره كمشكاة لا كالمثل بالسكون الذى يوجب المماثلة من كل وجه أما إذا رآه فى صورة لا تناسب جلاله فالرائى ممن عبث به الشيطان هـ ونقل أيضاً عن ابن العربى الحاتمى أنه قال لا ينبغى لمسلم أن يتوقف فى رؤية الله تعالى فى المنام لأنه لا شىء أوسع من عالم الخيال لأنه يحكم على كل شىء وعلى من ليس بشىء ويصور لك المحال والواجب فضلا عن الممكن ويجعل الوجود عدماً والعدم وجوداً ويريك العلم لبنا والاسلام قبة والثبات فى الدين قيداً هـ بخ ثم قال المحلى أثر ما مر عنه وسكت ص عن الوقوع ويدل على عدمه فى اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله لموسى لن ترانى وقوله صلى الله عليه وسلم لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت رواه مسلم فى كتاب الفتن نعم اختلف الصحابة فى وقوعها له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم وإليه استند القائل بالوقوع فى الجملة لكن روى مسلم عن أبى ذر سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك قال رأيت نوراً وفى رواية نور أنى أراه بتشديد نون أنى وضمير أراه لله أى حجبنى النور المغشى للبصر من رؤيته وقد ذكر وقوعها فى المنام الكثير من السلف منهم الامام أحمد وعلى ذلك المعبرون للرؤيا وبالغ ابن الصلاح فى انكاره لما تقدم فى المنع هـ قال العلامة العطار ويجاب عن رواية أبى ذر بأنها ليست صريحة فى عدم الرؤية وعلى تقدير صراحتها فابو ذر ناف وغيره مثبت والمثبت مقدم هـ قلت قد ذكر ابن حجر الهيتمى أن الطبرانى روى عن ابن عباس باسناد رجاله رجال الصحيح إلا واحد فوثقه ابن حبان أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى ربه مرتين مرة بالقلب ومرة بالعين هـ فيحمل حديث أبى ذر على الرؤية الأولى وكذا مارواه ابن مردويه عن ابن عباس أنه لم يره بعينه وبه يجاب أيضاً عن نفى عائشة رضى الله عنها قال المروزى قلت للامام أحمد بم يدفع قول عائشة من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية قال بقول النبى صلى الله عليه وسلم رأيت ربى وقول النبى أكبر من قولها هـ وكان ابن عباس يحلف بالله أن محمداً رأى ربه بعينى رأسه وقال السبكى والحق أنه رآه وأن ذلك مخصوص به دون سائر الانبياء هـ وإليه أشار فى المراصد بقوله :

ثم الذى قد صححوا فى الرؤية   أن ربنا اختص بها نبيه

كما مر فى صفة الكلام وكذا قول العراقى :

ثم دنا حتى رأى الاله ؞ البيت

وأما رؤية النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام واليقظة فممكنة وواقعة اتفاقاً فى الصورة الأولى وعند الجمهور فى الثانية وهو الراجح المعول عليه دليلهما معاً مافى البخارى من رآنى فى المنام فسيرانى فى اليقظة ولا يتمثل الشيطان بى قيل هو بشارة ووعد برؤيته صلى الله عليه وسلم فى اليقظة ويقع ذلك ولو مرة تحقيقاً للوعد قال ابن أبى جمرة هو عام وليس بخاص بمن فيه الأهلية والاتباع للسنة قال السيوطى وأكثر ما يقع ذلك للعامة عند الاحتضار فلا تخرج روحه حتى يراه وأما غيرهم فتحصل لهم الرؤية فى حياتهم إما كثيراً أو قليلا بحسب اتباعهم للسنة قال ابن حجر الهيتمى عند قول البصيرى : ليته خصنى البيت حكى ابن أبى جمرة والبارزى واليافعى وغيرهم عن جماعة من التابعين وغيرهم أنهم رأوه فى المنام فرأوه فى اليقظة وسألوه عن أشياء فأخبرهم بها قال ابن أبى جمرة وهذه من كرامات الأولياء فيلزم منكرها الوقوع فى ورطة إنكار الكرامة وفى منقذ الغزالى أن أرباب القلوب فى يقظتهم يرون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون صوتهم ويستفيدون منهم فوائد انظر تمامه ولا يشترط أن يكون على صورته التى كان عليها فى الدنيا خلافاً لبعضهم لكن ان رؤى عليها فالرؤيا لاتحتاج إلى تعبير وإذا رؤى على غيرها احتاجت لذلك قال ابن أبى جمرة من رآه على صورة حسنة فذلك حسن فى دين الرائى وان كان فى جارحة منه شين فذلك خلل فى الرائى من جهة الدين وقد جرب فوجد كذلك وأصله للمازرى وعياض والقشيرى وبه جمع ابن حجر بين القولين ونحوه فى الابريز عن سيدى عبد العزيز قال رؤيته ﷺ تنقسم إلى قسمين أحدها مالا تعبير فيه وذلك بأن يراه على الحالة التى كان عليها فى الدنيا ثم إن كان الرائى من أهل الفتح فالذى رآه ذاته الشريفة وإن لم يكن من أهل الفتح فتارة كذلك وتارة يرى صورة ذاته لاعينها ولذاته الشريفة صور ترى فيها فى أماكن كثيرة فى المنام واليقظة لأن لها نوراً منفصلا عنها قد ملأ العالم فتظهر فى هذا النور كما تظهر صورة الوجه فى المرآة فأنزل النور بمنزلة مرآة واحدة ملأت العالم والمرتسم فيها هو الذات الكريمة فلذا يراه رجل بالمشرق وآخر بالمغرب وهكذا فى آن واحد والمفتوح عليه هو الذى إذا رأى الصورة تبعها ببصره يخرق بنورها إلى محل الذات وقد يقع هذا لغير المفتوح عليه بأن يمن عليه تعالى برؤية الذات الكريمة وبجيئه عليه السلام إلى موضعه إذا علم منه كمال المحبة فالأمر موكول له صلى الله عليه وسلم فمن شاء أراه ذاته ومن شاء أراه صورتها وله صلى الله عليه وسلم ظهور فى صور بعدد الأنبياء والمرسلين وهو غير معلوم على الصحيح وبعدد الاولياء ومن هنا يراه المريد فى صورة شيخه ثم قال وأما القسم الثانى من رؤياه عليه السلام ما فيه تعبير والتعبير هنا فى درجات الظلام لا فى تأويل الرؤيا ثم ذكر درجات الظلام الواقعة فى ذلك انظر الابريز فى الكلام على الرؤيا

المنامية وما ذكره الشيخ رضي الله عنه من أن المرئي هو الذات تارة ومثالها تارة أخرى هو الذي ذهب إليه الشيخ زكرياء تبعاً لابن العربي قال رؤية المصطفى صلى الله عليه وسلم بصفته المعلومة إدراك لذاته وبغير صفته إدراك لمثاله فالأولى لا تحتاج إلى تعبير والثانية تحتاج اليه وقال الغزالي في كتابه المضنون به على غير أهله المرئي مثال صار واسطة بينه وبينه في تعريفه ونحوه لبعض الصوفية وقيل المرئي الذات مطلقاً فهذه أقوال ثلاثة في المرئي وقد أنكر رؤية النبي صلى الله عليه وسلم جماعة منهم الحافظ ابن حجر صاحب الفتح والقرطبي والشيخ حسن الأهدل اليمني الشافعي في كتاب الرؤيا وبالغ في ذلك قال ابن حجر الهيتمي ومما يبطل جميع ما ندندن به وجاوز فيه الحد أن من المعلوم أنه صلى الله عليه وسلم حي في قبره وأنه لا يراه في اليقظة الرؤية النافعة الاولى ولا يبعد أن من أكرم برؤيته أن يكرم بازالة الحجب بينه وبينه فهو ﷺ مع كونه في قبره يراه الأولياء في اليقظة ويحادثونه وإن بعدت ديارهم واختلفت مراتبهم في الحالة الواحدة ولا يلزم من وقوع ذلك لهم على سبيل الكرامة أنهم صحابة لأن الصحبة انقطعت بموته صلى الله عليه وسلم فاندفع قول فتح الباري هذا مشكل ولو حمل على ظاهره كانوا صحابة هـ (فائدة) ذكر ابن الفاكهاني في الفجر المنير أن من قال سبعين مرة اللهم صل على روح سيدنا محمد في الأرواح اللهم صل على جسد سيدنا محمد في الاجساد اللهم صل على قبر سيدنا محمد في القبور رأى النبي ﷺ في منامه هـ(١) وذكر ابن منظور في خصائص القرآن أن من أدمن على قراءة المزمل شهراً رأى النبي ﷺ في نومه ونال منه ما يريده وذكر أيضاً في سورة القدر أن من قرأها مائة مرة في زوال الشمس رأى النبي ﷺ في منامه من الله علينا بذلك (قوله) وأما أخذ الصحف الخ هو ثابت كتابا وسنة وإجماعاً فمن أنكره فهو كافر والصحف هي الكتب التي كتبت الملائكة فيها أعمال الخلق وقيل صحف يكتبها العبد في قبره وان لم يعرف الكتابة الحديث ورد في ذلك عن ابن عباس ولكن لا يعول عليه قال الشيخ زروق والكل محتمل جائز ولم يرد به قاطع فالصواب الوقف بعد الايمان باتيان الصحف هـ ثم إن ظاهر الأحاديث أن كل مكلف له صحيفة واحدة مع أنها كانت متعددة في الدنيا كما يدل عليه حديث ما من مؤمن إلا وله كل يوم صحيفة فاذا طويت وليس فيها استغفار طويت وهي سوداء مظلمة وإذا طويت وفيها استغفار طويت ولها نور يتلألأ فقيل توصل صحف الايام والليالي وقيل ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة ولم يذكر ش من يدفع الصحف للعباد وقد ورد أن الريح تطيرها من خزانة تحت العرش فلا تخطأ صحيفة عنق صاحبها وورد أيضاً أن كل أحد يدعى فيعطى كتابه وجمع بينهما بأن الريح تطيرها أولا فتتعلق كل صحيفة بعنق صاحبها ثم تناديهم الملائكة فتأخذها من أعناقهم وتعطيها لهم قيل وأول خط يجد العبد في صحيفته اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً وكان بعض السلف يقول عند قراءة هذه الآية عدل فيك والله من جعلك حسيب نفسك

(١) لم ترد الصلاة على قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم في شيء من الأحاديث فلست أدري كيف يراه من يصلي بغير مأورد : عبدالله محمد الصديق .

وأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً الآيتين ولامنافاة بين مافى الموضعين أن الكافر يأخذ كتابه بشماله ومن وراء ظهره لما ورد أنه تغل يمناه إلى عنقه وتلوى يسراه إلى خلف ظهره فيعطى كتابه وقيل تدخل يسراه فى صدره إلى ظهره فيعطى كتابه واختلف فى المؤمن العاصى هل يعطى كتابه بيمينه أو شماله ثالثها الوقف . وأما الحساب . ففى التنزيل إن الينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم يومئذ تعرضون

وكل أحد يأخذ كتابه إلا الأنبياء والملائكة ومن لاحساب عليهم ورئيسهم من الأمة أبو بكر وأول من يعطى كتابه بيمينه عمر بن الخطاب وله شعاع كشعاع الشمس وبعده أبو سلمة عبد الله بن عبد الأسد وأول من يأخذه بشماله أخوه الأسود بن عبد الأسد لأنه أول من بادر النبى صلى الله عليه وسلم بالحرب يوم بدر (قوله) هاؤم أى خذوا فهو اسم فعل لجماعة الذكور اقرؤا كتابيه أى كتابى فالهاء للسكت انى ظننت أى علمت لأنه جازم بذلك أنى ملاق حسابيه وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول ياليتنى لم أوت كتابيه ولم أدر ماحسابيه ياليتها أى الموتة التى متها كانت القاضية أى القاطعة لأمره فلم يبعث بعدها (قوله) حساباً يسيرا هو السهل الذى لامناقشة فيه وفى تفسير مكى عن عائشة رضى الله عنها قالت يانبى الله كيف يحاسب حسابا يسيراً قال يعطى العبد كتابه بيمينه فيقرأ سيآته ويقرأ الناس حسناته ثم يحول صحيفته فيحول الله سيآته حسنات فيقول الناس ما كان لهذا العبد سيئة (قوله) إلى أهله أى فى الجنة وعن على كرم الله وجهه رفعه إذا حان الانصراف من بين يدى الله تعالى تلقت الملائكة المؤمنين بنوق بيض رحالها وأزمتها من الذهب على كل مركب حلة لاتساويها الدنيا فيلبس كل مؤمن حلته ثم يستوون على مراكبهم فتهوى بهم النوق حتى تنتهى بهم إلى الجنة فتلقاهم الملائكة سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين (قوله) ولامنافاة بين الموضعين أى الآية التى فيها الأخذ بالشمال والتى فيها الأخذ من وراء الظهر وقوله بأن تلوى الخ وقيل يثقب صدره وتدخل يده فيه (قوله) بيمينه أى ويكون ذلك علامة على عدم خلوده فى النار وبه جزم الماوردى وقال إنه المشهور ثم حكى القول بالوقف قال ولا قائل أنه يأخذه بشماله ﻫ وفى رسالة التنبيه لأبى الحجاج :

والمذهب(١) الفاسق ذو الايمان ... من آخذى الكتاب بالايمان

فقوله أو بشماله ضعيف وقوله ثالثها الوقف أى لأنه لم يرد فيه نص صريح يعمل عليه وهو أقوى من القول بالأخذ بالشمال وأشار فى الاضاءة إلى الاقوال الثلاثة بقوله :

والأخذ للكتب به النص أتى ... والخلف فى العاصى لديهم ثبتا
هل يمين(٢) أو شمال يعطى ... كتابه ومن يقف ما أخطا
إذ لم يرد فيه صريح يعمل ... عليه والوارد فيه مجمل

أى لأن قوله تعالى فأما من أوتى كتابه بيمينه شامل للعاصى (قوله) وأما الحساب الخ هو ثابت

(١) المذهب مبتدأ والفاسق مبتدأ ثانى خبره من آخذى والجملة خبر المبتدأ الاول
(٢) كذا بالاصل ولعله بيمين ليستقيم الوزن : عبد الله محمد الصديق

لاتخفى منكم خافية . والله سريع الحساب روى أنه يحاسب الخلائق فى قدر حلب شاة أو ناقة وقال الحسن حسابه أسرع من لمح البصر وحسابه لهم تذكيرهم أعمالهم التى نسوها كما قال أحصاه الله ونسوه بأن يخلق فيهم علما ضروريا بحسناتهم وسيئاتهم فلا يمترون فى شىء من ذلك وأما الشفاعة فهى أنواع

كتابا وسنة وإجماعا فمن جحده فهو كافر أما الكتاب فمن ذلك ما ذكره ش هنا وفى أخذ الصحف ومن ذلك قوله تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فينبئهم بما عملوا الآية وقوله فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون إلى غير ذلك وأما السنة فقد وردت به أحاديث كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم يدخل من أمتى سبعون ألفا بغير حساب الحديث رواه مسلم فدل على وقوع الحساب وفى الخبر حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وهو لغة العد وفى الاصطلاح توقيف الله الناس على أعمالهم خيراً أو شراً قولا أو فعلا واختلف ما المراد بالتوقيف فقيل هو أن يخلق الله تعالى فى قلوبهم علوماً ضرورية بمقادر أعمالهم من الثواب والعقاب وهو للامام الرازى وهو ما يأتى لش فى قوله وحسابه لهم الخ وقيل أن يوقفهم بين يديه ويؤتيهم كتب أعمالهم نقل عن ابن عباس لكن الحساب غير قاصر على هذا القدر فقد ورد أن الكافر ينكر فتشهد عليه جوارحه وقيل أن يكلمهم فى شأن أعمالهم وما لها من الثواب والعقاب فيسمعهم كلامه القديم وهذا هو الذى تشهد له الأحاديث وحكمته إظهار تفاوت المراتب فى الكمال وفضائح أصحاب النقص زيادة فى اللذة والألم ففيه ترغيب فى الحسنات وزجر عن السيئات وهذه الأمة أول من يحاسب (قوله) يومئذ تعرضون الخ قيل العرض هو الحساب اليسير وهو عرض عمل العبد عليه ففى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حوسب يوم القيامة عذب فقلت أليس قال الله يحاسب حساباً يسيراً قال ليس ذلك الحساب وإنما ذلك العرض من نوقش الحساب عذب وقيل العرض تمييزه المعروضين والنظر فى أحوالهم والحساب أن يعدعليه كل مافعل من حسنة وسيئة فهو تعريف العبد كل ماعمل إلى أن مات قال الشيخ زروق وحاصله أن العرض أولا ثم الحساب ثم الوزن ثم العقاب والثواب ثم ذكر الحديث المتقدم قال الفاكهانى انظر هل تعرض الأمم كلها أولا يعرض إلا من يحاسب قال تت وقد يقال على القول بأن العرض الحساب اليسير أن السبعين ألفاً لا يعرضون هـ (قوله) روى أنه يحاسب الخ هذا إشارة إلى مقدار الحساب والأقوال الثلاثة ذكرها الزمخشرى فى تفسير الآية ولا تنافى بينها كما لا حصر فيها لأن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص كما أن كيفيته مختلفة ففيه اليسير وغيره والسر والجهر والفضل والعدل على حسب الأعمال وإرادته تعالى قال اللقانى الحق أن أحوال الخلق فى الحساب مختلفة فمنهم من لا يحاسب ومنهم من يحاسبه الله تعالى ومنهم من يحاسبه الملائكة ومنهم من يحاسبه الله والملائكة هـ بخ وكذلك أحوال الكفار مختلفة فمنهم من لا يحاسب كمن تخطفه الكلاليب من النار ومنهم من يحاسب حسابا طويلا والحاصل أن الأقسام ثلاثة قسم

أعظمها الشفاعة فى فصل القضاء والاراحة من طول الموقف وهى مختصة بالنبى ﷺ بعد تردد الخلق

يدخل الجنة بغير حساب وقسم يدخل النار كذلك وقسم يحاسب وهذا القسم أحواله مختلفة (قوله) وأما الشفاعة الخ يجب الايمان بها لثبوتها فى الجملة بالكتاب والسنة والاجماع حتى من المعتزلة لأنهم انما نفوا الشفاعة فى العصاة أما الكتاب فقوله تعالى عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً قال فى الشفا وعلى أن المقام المحمود مقامه صلى الله عليه وسلم للشفاعة مذاهب السلف من الصحابة والتابعين وعامة أئمة المسلمين وبذلك جاءت مفسرة فى صحيح الأخبار عنه عليه السلام ﻫ وقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى لما نزلت قال صلى الله عليه وسلم إذاً لا أرضى وواحد من أمتى فى النار قاله النسفى فى تفسيره والجلال المحلى وفى صحيح مسلم أن النبى صلى الله عليه وسلم رفع يديه وقال اللهم أمتى أمتى وبكى فقال الله عز وجل ياجبريل اذهب إلى محمد واسأله ما يبكيك وهو أعلم فأتى جبريل وسأله فأخبره ﷺ فقال الله ياجبريل اذهب إلى محمد وقل له انا سنرضيك فى أمتك ولا نسوءك ﻫ وإلى هذا يشير القائل :

ألم يرضك ربك فى سورة الضحى ... ولن ترضى وفينا معذب(١)

أى على الدوام والاستمرار فلا ينافى أنه لابد من نفوذ الوعيد فى جماعة من هذه الأمة وأما الأحاديث فكثيرة قال بعضهم أحاديث الشفاعة متواترة المعنى منها حديث البخارى ومسلم فى الشفاعة العظمى ومنها الحديث الصحيح لكل نبى دعوة يدعو بها واختبأت دعوتى شفاعة لأمتى يوم القيامة وأما الاجماع فقال الفاكهانى اجمع السلف والخلف من أهل السنة على ثبوت الشفاعة لنبينا صلى الله عليه وسلم والرسل والملائكة والمؤمنين مطلقا وانكرها بعض المعتزلة فى حق أهل المعاصى وقال انها خاصة بالمطيعين فى زيادة الثواب وهم حقيقون بأن يحرموها ثم ذكر ما تمسكوا به وما أجيب به الآتى عند ش (قوله) أعظمها الخ وتسمى المقام المحمود كما مر لأنه يحمده عليها الأولون والآخرون وهى عامة فى جميع الخلق (قوله) بعد تردد الخ فى البخارى ومسلم يجمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم مالا يطيقون فيقولون ألا تنظرون من يشفع لنا فيأتون جماعة من الأنبياء فيعتذر كل واحد منهم ويصرفهم إلى غيره فيأتون آدم فيصرفهم إلى نوح ويصرفهم نوح إلى إبراهيم ويصرفهم إبراهيم إلى موسى فيصرفهم إلى عيسى فيصرفهم إلى محمد صلى الله عليه وسلم فيأتون اليه فيقول أنا لها قال النبى ﷺ فانطلق فاستأذن على ربى فيؤذن لى فاذا رأيته وقعت ساجداً فيفتح الله على بمحامده وحسن الثناء عليه مالم يفتحه على أحد قبلى فيقال يا محمد ارفع رأسك سل تعطه واشفع تشفع الحديث وإنما لم يلهمهم الله الذهاب اليه من أول الأمر لتظهر خصوصيته وشرفه ثم ان ظاهر الحديث أن جميع الأمم يذهبون إلى الأنبياء وقال الخاتمى إنما يذهب إلى الأنبياء غير نبينا ﷺ من لم يبلغه حديث أنا سيد ولد آدم يوم القيامة وأول شافع وأول مشفع أو بلغه ونسيه وإنما أخبر ﷺ أمته بذلك لتستريح من التعب الحاصل بالذهاب إلى

---

(١) البيت مختل الوزن وتصحيحه على ما سمعناه غير مرة ٭ ألم يرضك الرحمن فى سورة الضحى ٭ وحاشاك أن ترضى الخ

إلى نبى بعد نبى الثانية الشفاعة فى إدخال قوم الجنة بغير حساب قال النووى وهى مختصة به وتردد فى ذلك التقيان ابن دقيق العيد والسبكى الثالثة الشفاعة فيمن استحق النار أن لا يدخلها . عياض وليست مختصة به وتردد فى ذلك النووى قال السبكى لانه لم يرد تصريح بذلك ولا بنفيه الرابعة فى اخراج من دخل النار من الموحدين ويشترك فيها الأنبياء والملائكة والمؤمنون الخامسة فى زيادة الدرجات فى الجنة لأهلها وجوز النووى اختصاصها به السادسة فى تخفيف العذاب عمن استحق الخلود كأبى طالب فى الصحيح أنا أول شافع وأول مشفع وأنه ذكر عنده عمه أبو طالب فقال لعله تنفعه شفاعتى فيجعل فى ضحضاح من

الأنبياء فأخبرهم بذلك لتصبر حتى تأتى نوبته نقله الشعرانى فى اليواقيت (قوله) التقيان أى تقى الدين ابن دقيق العيد وتقى الدين السبكى وقالا لم يرد فى ذلك شىء ولعله لم يصح عندهما حديث السبعين ألف أو رأيا أنه ليس بصريح فى ذلك وكان الحاتمى يقول فى معنى أن قوماً يدخلون الجنة بغير حساب أن المراد لم يكن فى حسابهم وفكرهم أن الله تعالى يدخلهم الجنة لشهودهم قبيح أعمالهم (قوله) فى اخراج من دخل النار أى حتى لا يبقى فيها أحد كامر وهى الطبقة الأولى وقوله ويشترك الخ حكى القاضى عياض فى ذلك تفصيلا قال ان كانت هذه الشفاعة لاخراج من فى قلبه مثقال ذرة من الايمان فهى خاصة به وإن كانت لغير من ذكر فيشاركه فيها غيره (قوله) فى زيادة الدرجات الخ قال جس ومن هذا النوع شفاعته بثقل ميزان أقوام عند الميزان ﻫ أى كمن صلى عليه أو قضى لأخيه المسلم حاجة ونحو ذلك كما ورد (قوله) كابى طالب أى وأبى لهب المجمع على كفره يخفف عنه العذاب فى اليوم الذى يقابل يوم الاثنين فى الدنيا ويشرب من نقرة أبهامه ماء من الجنة لفرحه بولادة النبى صلى الله عليه وسلم واعتاقه ثوبية لما بشرته بذلك (قوله) ذكر عنده عمه الخ فى الصحيحين عن سيدنا العباس رضى الله عنه أنه قال للنبى صلى الله عليه وسلم إن أبا طالب كان يحوطك وينصرك فهل ينفعه ذلك قال نعم وجدته فى غمرات من النار فاخرجته إلى ضحضاح وهو مارق من الماء على وجه الأرض نحو الكعبين فاستعير للنار قاله جس على الرسالة وقد علمت بهذا أن من الشفاعات ماهو خاص به جزما ومنها عكسه ومنها ماهو محتمل وأما شفاعته ﷺ لمن مات بالمدينة ولمن صبر على لأوائها ولمن زار قبره لقوله من زار قبرى وجبت له شفاعتى(١) ولمن أجاب المؤذن ثم سأل له الوسيلة فلا تخرج عما تقدم فلا حاجة لعدها معها ألا أن يكون مراده حصول الشفاعة لهؤلاء قطعا أى أنهم داخلون فى المشفوع لهم انظر عج وأما شفاعته فى تخفيف عذاب القبر لحديث القبرين(٢) فهى شفاعة فى البرزخ لا فى القيامة ﻫ وزاد الشعرانى فى اليواقيت على الستة المذكورة شفاعتين الأولى فى جماعة من صلحاء امته ليتجاوز عنهم فى تقصيرهم فى الطاعات كاذكره القزوينى فى العروة الوثقى ﻫ قلت قد يقال ان هذه داخلة فى رفع الدرجات الثانية فى أطفال المشركين أن لا يعذبوا ﻫ قلت قد تقرر أن من شروط التكليف العقل والبلوغ قال البيجورى على الجوهرة وخرج الصبى

---

(١) هو حديث ضعيف . (٢) خرجاه فى الصحيحين : عبدالله محمد الصديق

نار وفي رواية ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار وروى البيهقي حديث خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفى أترونها للمتقين لا ولكنها للمؤمنين المتلوثين الخاطئين وفي الحديث شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي رواه أحمد(١) وجماعة وخالفت المعتزلة في الشفاعة لمن لم يتب من الكبيرة بناء على قولهم بامتناع العفو عن مرتكبها لنا ماسبق من الحديثين وغيرهما وقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فما تنفعهم شفاعة الشافعين إذ لو لم يكن ثم شفاعة أصلا لم يبق لنفيها عن خصوص الكفار في مقام تقبيح حالهم معنى واحتج المعتزلة بقوله واتقوا يوماً لاتجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة وقوله ما للظالمين من حميم ولاشفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً والكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب ويرد الأول أن التائب وصاحب الصغائر المجتنب للكبائر لايستحقان العذاب عندهم فما معنى العفو ويرد الثاني أن النصوص شاهدة على ثبوت الشفاعة في

فليس بمكلف فمن مات قبل البلوغ فهو ناج ولو من أولاد الكفار ولا يعاقب على كفره ولا غيره خلافا للحنفية حيث قالوا بتكليف الصبي العاقل بالايمان لوجود العقل وهو كاف عندهم فان اعتقد الايمان أو الكفر فأمره ظاهر وإن لم يعتقد احداً منهما كان من أهل النار لوجوب الايمان عليه بمجرد العقل هـ لكن الحنفية إنما خالفوا في الصبي العاقل وأما غير العاقل فليس مكلفاً عندهم كغيرهم وكلام الشعراني شامل للقسمين إلا أن يخصص كلامه بالعاقل وان ذهبنا على مذهبهم فيقال الشفاعة في أطفال المشركين أي العاقلين داخلة في الشفاعة فيمن استحق النار وهي الثالثة عند ش وقد تقدم الخلاف في أطفال المشركين والمعول عليه مادل عليه قوله صلى الله عليه وسلم الله أعلم بما كانوا عاملين لما سئل عنهم يعني أن من علم الله منه الكفر إن كبر فهو من أهل النار ومن علم منه الايمان لو كبر فهو من أهل الجنة والله أعلم (قوله) لأهل الكبائر ولا يعارضه حديث لاتنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي لأنه موضوع باتفاق وبتقدير صحته هو محمول على من ارتد منهم (قوله) وخالفت المعتزلة يعني فيمن استحق النار أن لا يدخلها وفيمن دخلها أن يخرج منها ويشملهما قول ش لمن لم يتب الخ وأما الشفاعة العظمى فلا ينكرونها وكذا في زيادة الدرجات وتدخل فيها أنواع كما مر (قوله) واستغفر الخ أى لأن الاستغفار للغير من قبيل الشفاعة (قوله) بعد تسليم الخ يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص أولا وبعد تسليم دلالتها يجب تخصيصها بالكفار نظرا إلى الأدلة المنافية للعموم فان قلت كيف يدعى تخصيصها بالكفار وهو قد سلم عموم الأشخاص أجيب بأن المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته قاله الخيالي (قوله) لايستحقان الخ قال العصام يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبائر يستحق العذاب

---

(١) وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والبيهقي . عبدالله محمد الصديق

العفو عن الجناية قلت والمعتزلة المنكرون للشفاعة هم المراد فى حديث ابن منيع عن زيد بن أرقم وبضعة عشر من الصحابة رفعوه شفاعتى يوم القيامة حق فمن لم يؤمن بها لم يكن من أهلها فعقوبتهم على إنكارها أن يحرموها لاحرمنا الله منها ه (وأما الاحسان فقال) فى تفسيره (من داره) أى غرفه وهو النبى ﷺ الذى هو أعلم الخلق بحقائق الأشياء على ماهى عليه هو (أن تعبد الله) مشاهداً له يبصيرتك

على الصغيرة والالم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة نعم لو سلم مافى شرح المواقف انه لااستحقاق عندهم على الصغائر أصلا لتم قوله يعنى السعد لامعنى للعفو إذ العفو ترك عقوبة المستحق ه (تنبيه) يؤخذ مما مران الشفاعة ثابتة لغير نبينا صلى الله عليه وسلم وهو كذلك ففى سنن بن ماجه عن سيدنا عثمان رفعه يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء (١) وفى الترمذى وابن ماجه عن عبد الله بن أبى الجدعاء رضى الله عنه رفعه ليدخل الجنة بشفاعة رجل من أمتى أكثر من بنى تميم قيل يارسول الله سواك قال سواى قال الترمذى حسن صحيح قال هشام بن حسان كان الحسن يقول انه أويس القرنى وفى التذكرة للقرطبى عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم القيامة جمع الله أهل الجنة صفوفا وأهل النار صفوفا فينظر الرجل من أهل النار الى الرجل من أهل الجنة فيقول له يافلان اتذكر يوم اصطنعتك معروفا فيقول اللهم ان هذا اصطنع فى الدنيا معروفا الى فيقال خذ بيده وأدخله الجنة برحمة الله تعالى، والاحاديث فى هذا كثيرة وورد ان الصيام والقرآن يشفعان للعبد انظر التذكرة اللهم اجعلنا عن تناله شفاعة نبيك ﷺ آمين قال الناظم رحمه الله تعالى: (وأما الاحسان البيتين) قال ابن حجر الهيثمى فى شرح الاربعين الاحسان مصدر أحسن يحسن احسانا ويتعدى بنفسه وبغيره تقول أحسنت كذا إذا أتقنته وأحسنت إلى فلان إذا أوصلت اليه النفع والاول هو المراد هنا لان المقصود اتقان العبادة وقد يلحظ الثانى فان المخلص مثلا يحسن باخلاصه الى نفسه واحسان العبادة الاخلاص فيها والخشوع وفراغ البال حال التلبس بها ومراقبة المعبود ه (قوله) فقال فى تفسيره يعنى فى حديث جبريل المتقدم وتقدم لنا بعض الكلام عليه فارجع اليه ان شئت وقوله أن تعبد الله أى تقصده بالعبادة على الوجه المذكور من المراقبة والآداب وتلازم ذلك إلى فراغك منها فرجع الاحسان الى استعمال الآداب اللائقة بين يدى الله تعالى حال العبادة وتقدم عن الابى ان تفسير الاحسان بماذكر من باب تفسير الشيء بسببه لان من عمل عملا وعلم أن عليه رقيبا لايدع شيأ من وجوه الافادة الا اتى به ه فأشار صلى الله عليه وسلم الى الاصل الذى يثمر تلك الآداب التى هى روح العبادة والمقصود منها ولذا قيل مقام الاحسان يجرى فى العبادة مجرى الارواح فى الاجساد وعليه تدور مقاصد الصوفية (قوله) مشاهداً له الخ ويسمى مقام المشاهدة وهو ان يشهد بايمانه كانه يرى مولاه مع الهيبة والتعظيم والاجلال لله

---

(١) فى سنده علاق بن أبى مسلم قال الذهبى وهاه الازدى وما لينه الأقدمون. عبد الله محمد الصديق

حتى كأنك تراه ببصرك فتقصر وجهتك عليه ويستغرق نظرك فيه إذ محال أن تراه وترى معه سواه وهو مقام الفناء في التوحيد (ان لم تكن تراه) هذه الرؤية لقصورك عنها فراقبه بأن تستحضر اطلاعه عليك وإحاطة علمه بأحوالك الظاهرة الباطنة فـ (إنه يراك) من حيث لا تراه (والدين ذى الثلاث) الايمان والاسلام والاحسان يطلق على مجموعها وقد يطلق على بعضها نحو ربى الله ونبيي محمد وديني

تعالى ورؤية ماسواه بعين العدم والتلاشى ولذا قال ش فتقصر وجهتك عليه الخ ويعبر عنه أيضا بالوصول وفسره فى الحكم بالعلم إشارة إلى استحالته بالمعنى الذى يعقل بين الذوات فقال وصولك الى الله وصولك الى العلم به والا فجل ربنا أن يتصل بشىء أو يتصل به شىء وقال لامسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك ولاقطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك (قوله) وهو مقام الفناء الخ لان من اسقط شيأ عن نظره يقال له فنى عنه فمن ترك افعاله المذمومة يقال انه فنى عن شهواته ومن زهد فى الدنيا يقال أنه فنى عنها أى عن الرغبة فيها وهكذا فمن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد لاعينا ولا أثرا ولا رسما ولا طللا يقال فيه أنه فنى عن الخلق وبقى بالحق انظر ما تقدم لنا عند قول ش فى صفة الوجود وهذا الزهد فى الاكوان الخ ثم إن الفناء عن جميع الخلق هى حال غيبة والاكمل هى حالة الحضور بان يكون مع الحق بباطنه ومع الخلق بظاهره فلا يحجبه هذا عن هذا وهو غالب أحواله ﷺ (قوله) ان لم تكن الخ لما فسر الاحسان تبعا للحديث بالمقام الاعلى راى ان كثيرا من الناس قد يعجز عنه فنزل عنه الى المقام الاخر قال ابن حجر اشار النبى صلى الله عليه وسلم إلى حالتين أرفعهما أن يغلب عليه مشاهدة الحق بقلبه حتى كأنه يراه بعينه وهو قوله كأنك تراه أى وهو يراك والثانية أن يستحضر ان الحق مطلع عليه يرى كل مايعمل وهو قوله فانه يراك هـ (قوله) فراقبه أى فهذا المقام يقال له مقام المراقبة ويقال له مقام القرب وهو عبارة عن استحضار العبد لقرب مولاه منه لوجوب إحاطته بالعبد علما وقدرة وارادة وفى الحكم قربك منه ان تكون مشاهداً لقربه منك قول ظم (والدين الخ) الدين مبتدا وقوله ذى اسم اشارة خبره وقوله الثلاث بالرفع نعت له أو عطف بيان والمعنى الدين هو مجموع هذه الثلاث (قوله) يطلق على مجموعها هذا الاطلاق والذى بعده شرعيان وأما فى اللغة فيطلق على معان منها الطاعة والعبادة والجزاء والحساب ولهم فيه اصطلاحا تعريفان احدهما مختصر وهو ماشرعه الله من الأحكام على لسان نبيه سمى دينا لاناندين به وننقاد ويسمى ملة لأن الملك يمليه على الرسول وهو يمليه علينا ويسمى شرعا وشريعة لأن الله تعالى شرعه لنا على لسان رسوله والآخر مطول وهو وضع الهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ماهو خير لهم بالذات وحاصله أن الدين هو الأحكام التى وضعها الله تعالى الباعثة للعباد إلى الخير الذاتى وهو السعادة الأبدية (قوله) وقد يطلق على البعض أى فهو مشترك بين الكل والجزء فيطلق على المجموع وعلى الاسلام لأنه دال على التصديق فهو كالركوع المشترك

الاسلام كما فى حديث السؤال (خذ أقوى عراك) أى تمسك بأوثق أسبابك وهوهذا الدين المتين قال تعالى ومن يسلم وجهه الآية فمن يكفر بالطاغوت الآية وقد فسر النبى ﷺ العروة بالاسلام أى الكامل المرادف للدين الذى هو مجموع الثلاثة فى رؤيا عبد الله بن سلام رضى الله عنه ففى البخارى عن قيس بن عباد كنت جالساً فى مسجد المدينة فدخل رجل على وجهه أثر الخشوع فقالوا هذا رجل من أهل الجنة فصلى ركعتين تجوز فيهما ثم خرج فتبعته فقلت له ماقالوا فقال والله ما ينبغى لأحد أن يقول مالم

بين الركعة بتمامها وبين الانحناء فقط قال سيدى عبد الرحمن الفاسى فى حواشى البخارى الايمان إذا أطلق على مايعم الظاهر والباطن كما جاء تشعبه إلى خصال فانما أطلق من حيث اعتبار كماله وإنه والاسلام الحقيقى شىء واحد وعلى ذلك قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقوله ورضيت لكم الاسلام دينا إن الدين عند الله الاسلام وأما إن اعتبر من حيث أصله وحقيقته القلبية لامن حيث كماله فهو أخص من الاسلام لصدق الاسلام بمطلق الاذعان الاعم من كونه بالقلب أو بالظاهر فقط وخصوص صدق الايمان بالاذعان القلبى وعلى ذلك قوله تعالى قالت الأعراب آمنا الآية وكذا حديث جبريل حيث فسر الاسلام بالظاهر والايمان بالباطن والاحسان بباطن الباطن وسمى ذلك كله النبى ﷺ دينا هذا هو التحقيق وإليه ترشد الآى والأحاديث هـ وقال بعد هذا ترادف الاسلام والايمان ليس على الاطلاق وإنما هو الايمان الكامل والاسلام الحقيقى أما إذا لم يعتبر الكمال فى الايمان ولا الحقيقة فى الاسلام فهما متغايران وجاء اطلاق الشرع باعتبار الأمرين كما يعلم من أحاديث الباب هـ وتقدم لنا جملة صالحة من هذا المعنى عند قول ظم الايمان جزم الخ قول ظم (خذ أقوى عراك) جمع عروة وهى مايتمسك به كالحبل قال فى المصباح وعروة الكوز أذنه والجمع عرى مثل مدية ومدى وقوله عليه السلام ذلك أوثق عرا الايمان على التشبيه بالعروة التى يتمسك بها ويستوثق هـ وكذا يقال هنا أى عليك بالتمسك والاخذ والاعتصام بهذا الدين فانه أوثق عروة يتمسك بها (قوله) تجوز فيهما أى خففهما ولم يطولهما وقوله والله ماينبغى الخ لعل مراده انهم أخبروه عن علم واستندوا فى ذلك إلى الرؤية المذكورة وقوله منصف أى خادم وقوله عمود الاسلام أى وهو القواعد الخمس التى هى عمدته حتى كأنه بنى عليها كما فى الحديث وقوله العروة الوثقى أى المذكورة فى القرآن قال تعالى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى ولاشك أن المراد بها الايمان وكذا الاسلام كما يؤخذ من قوله تعالى ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وزادت هذه الآية بذكرها الاحسان فيؤخذ من الآيتين أن العروة الوثقى هى الايمان والاسلام والاحسان وهذه الثلاثة هى الاسلام الكامل الذى هو الدين وفى بعض نسخ ش بعد قوله وفى رواية لاتزال الخ مانصه كذا للشارح قلت وليس فى الحديث تفسير العروة بالاسلام

يعلم فسأحدثك لم ذلك رأيت رؤيا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فقصصتها عليه رأيت كأني في روضة فذكر سعتها وخضرتها وفي وسطها عمود من حديد أسفله في الأرض وأعلاه في السماء في أعلاه عروة فقيل ارق فقلت لا أستطيع فأتاني منصف فرفع ثيابي من خلفي فرقيت حتى كنت في أعلاها فأخذت بالعروة فقيل لي استمسك فاستيقظت وانها لفي يدي فقصصتها على النبي صلى الله عليه وسلم فقال تلك

الكامل والظاهر تفسيرها بالدين من أول وهلة ه لكن تقدم وجه ماذكره الشيخ م وتبعه الشيخ جس رحم الله الجميع قال ظم رحمه الله تعالى (مقدمة من الأصول) الخ لما فرغ من أول العلوم الثلاثة المقصودة من هذا النظم وهو علم المعتقدات مع مقدمته التي يتوقف عليها وهي الحكم العقلي باقسامه شرع في بيان ثاني العلوم وهو علم الفقه مع مقدمته التي يتوقف عليها وهي الحكم الشرعي وأقسامه وجعل ذلك مقدمة إشارة إلى أن ذلك من المبادى التي تقدم على المقصود بالذات وذلك لأن الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية كما تقدم فتاكدت الحاجة إلى معرفة الحكم الشرعي وأقسامه قبل الشروع في مسائل الفقه وتقدير الترجمة هذه مقدمة مأخوذة من فن الاصول معينة في فروعها أي فروع الفقه التي تذكر بعدهاذه الترجمة أي يستعان بمعرفتها على الوصول إلى معرفة حقيقة أحكام تلك الفروع فإذا خاض فيها وقيل هذا واجب مثلا علم من هذه الترجمة حقيقته ه جس بخ وهذه الترجمة من النثر وليست من النظم كغيرها من تراجمه وتقدم مايتعلق بلفظ مقدمة ومعناه لغة واصطلاحا والأصول جمع أصل وهو في اللغة ماينبني عليه غيره وفي الاصطلاح يقال على الراجح والمستصحب والقاعدة الكلية والدليل وهذا الرابع هو الاوفق بالمقام وقد قيل(١) أن النقل عن المعنى اللغوي هنا خلاف الاصل ولاضرورة تلجىء اليه لأن الانبناء العقلي كانبناء الحكم على دليله يندرج تحت مطلق الانبناء لأنه يشمل الانبناء الحسي كانبناء الجدار على أساسه والانبناء العقلي كانبناء الحكم على دليله قاله بعض المحققين والفروع جمع فرع وهو ماينبني على غيره كفروع الشجرة لاصولها وفروع الفقه لاصوله وأصول الفقه دلائله الاجمالية كما في جمع الجوامع قال المحلي أي غير المعينة كمطلق الأمر والنهي وفعل النبي ﷺ والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بأنه للوجوب حقيقة والثاني بأنه للحرمة كذلك والباقي بأنها حجج وغير ذلك مما يأتي في الكتب الخمسة فخرج الدلائل التفصيلية نحو أقيموا الصلاة ولاتقربوا الزنى وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما أخرجه الشيخان والاجماع على أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لاعاصب وقياس الأرز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض إلا مثلا بمثل يداً بيد واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها فليست أصول الفقه وانما يذكر بعضها في كتبه للتمثيل ه ثم أشار السبكي إلى التعريف الثاني بقوله وقيل معرفتها أي أصول الفقه معرفة دلائل الفقه الاجمالية والمراد بالدلائل في التعريفين القواعد وهو على حذف مضاف أي مسائل الدلائل وإلا فالدلائل عند الأصوليين

(١) صاحب هذا القيل هو السعد التفتازاني انظر التلويح: عبد الله محمد الصديق

الروضة الاسلام وذلك العمود عمود الاسلام وتلك العروة الوثقى فأنت على الاسلام حتى تموت وذلك الرجل عبد الله بن سلام وفى أخرى لا تزال بالاسلام حتى تموت كذا للشارح قلت وليس فى الحديث تفسير العروة بالاسلام الكامل المرادف للدين والظاهر تفسيرها بالدين من أول وهلة هذا آخر مايتعلق بعقد الأشعرى رحمه الله (وأما) فقه مالك فهذه له مقدمة فقال (مقدمة) منقولة (من) فن (الأصول) أى أصول الفقه (معينة) من عرفها (فى فروعها) أى فروع الأصول المسماة بعلم الفقه وأنث الضمير باعتبار أن الأصول عبارة عن قواعد وضوابط أو عن أدلة الفقه ولو ذكر باعتبار العلم كان أولى فان الأصول عبارة عن الفن المخصوص (على الوصول) إلى حقائق تلك الفروع وذلك أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية كما مر عند قوله وفقه مالك فتأكدت معرفة معنى الحكم الشرعى وأقسامه قبل الشروع فى تفاصيل مسائل الفقه حتى إذا قيل هذا واجب أو مندوب أو غير ذلك عرف من هذه المقدمة مايراد بالمحكوم به فى كل مسألة (الحكم فى) عرف (الشرع) كما يطلق على إثبات شىء لشىء أو نفيه عنه مستنداً إلى سماع خطاب الشارع ويقابل الحكم العقلى والعادى المقسم اليهما وإليه مطلق الحكم كما مر تحقيقه عند قول ظم وحكمنا العقلى البيت يطلق أيضاً ويراد به (خطاب ربنا)

مفردات والتعريف الأول لامام الحرمين والآمدى والباقلانى والثانى للبيضاوى وابن الحاجب غير أنه عبر بالعلم فقال أما حده لقباً فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وتبعهما سيدى عبد القادر الفاسى فى مقدمته فى علم الأصول فقال أصول الفقه معرفة أدلة الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد وهو تعريف البيضاوى بعينه قال المحلى ورجح المصنف أى فى منع الموانع الأول بانه أقرب إلى المدلول اللغوى إذ الأصول لغة الأدلة ﻫ ويرجح الثانى بأنه روعى فيه الاطلاق الحقيقى فى العلم الذى هو الادراك فكل له مرجح وهما إطلاقان لا قولان كما تقتضيه عبارة السبكى قال البنانى واعلم أن مسمى كل علم يطلق على مسائله التى هى القواعد الكلية ويطلق على إدراك تلك القواعد وعلى الملكة الحاصلة من إدراكها فمن عرف الأصول بدلائل الفقه الاجمالية نظر إلى الأول ومن عرفه بالمعرفة نظر إلى الثانى وأما الثالث فلا وجه له هنا فقد علمت أن كلا من التعريفين صحيح وصواب ﻫ بخ قال ظم رحمه الله (الحكم فى الشرع خطاب ربنا) البيتين أل فى الحكم للعهد العلمى لتقدم العلم بمصحوبها ويسمى العهد الخارجى عند البيانيين والذهنى عند النحاة وتقدم بسطه أول الكتاب عند قول ش وتعريف الحمد الخ وكذلك تقدم مايتعلق بالحكم لغة واصطلاحاً عند قول ظم وحكمنا العقلى الخ (قوله) كما يطلق على إثبات الخ هذا هو الحكم الشرعى عند المتكلمين والمناطقة وهو حادث لأنه حكم الذهن المستند إلى سماع الخطاب ولا شك فى حدوثه وهو داخل فى مطلق الحكم كما أشار له ش (قوله) يطلق أيضاً ويراد به الخ هذا هو الحكم الشرعى عند أهل الأصول وهو المراد هنا ولا يقابل

أى كلامه النفسى المسمى فى الأزل خطاباً حقيقة على الأصح بناء على أنه يكفى فى مسمى الخطاب التعلق

الحكم العقلى والعادى خلافاً للشيخ م والشيخ جس لأنه ليس داخلا فى الحكم المعرف باثبات أمر لأمر الخ ويطلق الحكم الشرعى أيضاً على النسبة التى اشتمل عليها الخطاب اللفظى نحو كتب عليكم الصيام وهو اصطلاح الفقهاء فالحكم الشرعى يطلق بازاء معان ثلاث فى اصطلاحات ثلاث كما حققه ش فيما مر نقلا عن السعد فى التلويح والخطاب مصدر خاطبه يخاطبه إذا وجه اليه الكلام فهو فى الأصل توجيه الكلام إلى حاضر والمراد به هنا المخاطب به ولذا فسره ش تبعاً للمحلى بقوله أى كلامه النفسى الخ قال العلامة العطار الخطاب فى الأصل توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل إلى الكلام المخاطب به وهو ما أراد الشارح والحامل له على ذلك أن المتنوع إلى الأقسام الآتية هو هذا المعنى لا المعنى الأصلى لأنه أمر اعتبارى وقيد الكلام بالنفسى لأن اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه كما صرح به السيد ووصفه بالأزلى بعد وصفه بالنفسى من قبيل الوصف باللازم ثم أن الأزلى قيل مرادف للقديم وقيل أعم لتخصيص القديم بما لا أول لوجوده كما هو مشهور هـ بخ وخرج باضافة الخطاب إلى الرب تعالى خطاب غيره فلا يسمى حكما شرعيا وإنما سمى خطاب الرسل بالتكاليف حكما شرعيا لانهم مبلغون عن الله تعالى والكلام النفسى هو الصفة القائمة بذاته تعالى كما مر فى صفة الكلام (قوله) فى الأزل قال الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالا من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية فى الأزل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة إذ هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا هـ قال ابن قاسم لاشك فى قوة هذا الاشكال نعم يمكن جعله حالا من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لايزال حال كونه ملحوظا فى الأزل أى يطلق عليه الآن هـذا اللفظ إطلاقا حقيقيا باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أى باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته هـ قال العطار ولايخفى مافيه من التكلف ولو قيل ليس المراد التسمية بالفعل الذى هو مناط الاشكال بل المعنى مقدراً تسميته بذلك لتم وأما قول النجارى أن الظرف يتعلق بالمسمى والمسمى بذلك هو الله تعالى فما لا ينبغى أن يسطر لأن هذه تسمية اصطلاحية للأصوليين وكيف يصنع فى مقابل هذا القول وهو أن الكلام النفسى لا يسمى خطابا وصوب الشربينى ما لابن قاسم على عادته من الانتصار له (قوله) حقيقة الخ قال البنانى أشار به إلى دفع مايقال إطلاق الخطاب عليه مجاز والحد يصان عنه هـ قال العطار يعده قوله على الاصح فانه إشارة إلى مقابل له وأما أنه حقيقة أو مجاز فى ذلك فطريقه النقل لادعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو إشارة إلى مختار الشيخ الاشعرى من قدم الحكم والخطاب بناء على أزلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الأزل إلى أمر ونهى وغيرهما ولذا قال الشارح فيما يأتى فى توجيه كونه حقيقة من أنه نزل المعدوم منزلة الموجود ومقابل الأصح ماذهب اليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه فى الأزل ولذا قال

المعنوى والأمر والنهى مثلا متعلقات بالمعدوم تعلقاً معنوياً خلافاً للمعتزلة (المقتضى فعل المكلف) وهو كما يؤخذ مما سبق العاقل البالغ والمراد باقتضائه فعل المكلف تعلقه به فقط لا طلبه بدليل تقسيم هذا الاقتضاء إلى طلب وأذن فى البيت أثره (افطنا) بضم الطاء وفتحها تتميم للبيت (بطلب) جازم أو غير جازم للايجاد أو الكف (أو أذن) فى الفعل والترك على السواء (أو بوضع) أى بنصب وجعل

شيخ الاسلام أشار بقوله حقيقة الخ إلى أن تفسير خطاب الله بكلامه النفسى الأزلى مبنى على ذلك أما على مقابله فيفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام أو المقصود منه إفهام من هو مهيء لفهمه هـ (قوله) التعلق المعنوى هو التعلق الصلاحى عند المتكلمين يعنى أنه إذا وجد مستجمعاً لشروط التكليف كان متعلقاً به وهذا التعلق قديم بخلاف التعلق التنجيزى وهو تعلقه به بالفعل بعد وجوده لحادث فللكلام المتعلق بفعل المكلف تعلقان صلوحى وتنجيزى والأول قديم والثانى حادث بخلاف التعلق بذات الله تعالى وصفاته فيس له إلا تنجيزى قديم وتقدم بسط هذا فى صفة الكلام والحاصل أنه اختلف هل من شرط التسمية به وجود المخاطب أم لا وعليه جرى الخلاف فى كلام الله تعالى هل يسمى فى الأزل خطاباً قبل وجود المخاطبين أم لا والأصح الأول (قوله) والأمر والنهى الخ قال فى جمع الجوامع ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقاً معنوياً خلافاً للمعتزلة هـ قال القرافى التعلق نسبة والنسبة يشترط فيها تقرر طرفيها لا وجود طرفيها كالعلم فان تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ومعلومه قد يكون معدوماً بل مستحيلا فالحكم وتعلقه قديمان والحادث هو المتعلق بالفتح ومذهب الأشعرى أن الأمر يتعلق بالمعدوم الذى علم الله أنه سيوجد مستجمعاً لشروط التكليف وأن الله أمره فى الأزل وأن المعدوم مأمور حالة وجوده بذلك الأمر فاذا وجد فهو تعلق بذلك الطلب القديم من غير تجديد طلب آخر هـ احلولو ثم قال وهذه المسألة مما تكلم عليها أهل علم الكلام والأصول والأليق بها علم الكلام لأنه لا ينبنى عليها فقه (قوله) خلافاً للمعتزلة أى فى نفيهم التعلق المعنوى أيضاً كما نفوا التنجيزى لنفيهم الكلام النفسى بالكلية قول ظم (فعل المكلف) المراد بالفعل ماهو أعم فيدخل الاعتقاد كأصول الدين والقول كتحريم الغيبة والفعل القلبى كوجوب النية وشمل المكلف الواحد كالنبى صلى الله عليه وسلم فى خصائصه والأكثر من الواحد وقوله افطنا أمر من فطن للأمر يفطن من باب تعب وقتل ويقال فطن بالضم إذا صارت الفطانة له سجية فهو فطن قاله فى المصباح (قوله) جازم أو غير جازم الخ دخل فيه أقسام أربعة لأن الطلب أما للفعل أو للترك وكل منهما إما جازم أو غير جازم فهذه أربعة فاذا ضمت الى الاذن الذى هو الاباحة كانت الاقسام خمسة وهى أقسام الحكم الشرعى كما يأتى قول ظم (أو بوضع) قال جس معطوف على قوله بطلب ومتعلق بما تعلق به قوله بطلب وهو خطاب لتأوله بمخاطب به وجعل المحلى قول ابن الحاجب بالطلب وما بعده متعلقاً بقوله المتعلق فيكون بدل اشتمال من فعل مكلف ولذلك قال ان التعريف لا يشمل من

(لسبب أو شرط أو ذى منع) أى مانع للطلب أو الاذن المذكورين المتعلقين بفعل المكلف والسبب عرفه فى جمع الجوامع بأنه مايضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه معرف أو غيره أى مايضاف إليه

الوضع ماكان متعلقه غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر هـ ولو علقه بخطاب كما قلنا ما خرج قاله العطار ومعنى كلام الناظم أن الخطاب المتعلق بفعل المكلف تارة يكون بطلب أو اذن وتارة يكون بغير طلب ولا اذن بل بوضع أحد هذه الأمور الثلاثة يعنى الطلب أو الأذن ويسمى الخطاب بالطلب أو الأذن خطاب تكليف ويسمى الخطاب بالوضع لها خطاب وضع كما أن كلا من خطابى التكليف والوضع يسمى حكماً شرعياً كما يفهم من كلام ظم هـ بخ (قوله) والسبب الخ أى المتقدم فى كلام ظم فال فيه للعهد الذكرى لكن لا بقيد كونه متعلق خطاب الوضع لأن المراد تعريف مطلق السبب واخواته أو للحقيقة وهى الانسب بالتعاريف والسبب فى اللغة الحبل وهو مايتوصل به إلى الاستعلاء ثم استعير إلى كل ما يتوصل به إلى أمر من الأمور فقيل هذا سبب هذا وهذا سبب هذا قاله فى المصباح وأما فى الاصطلاح فما ذكره ش وهو مرادف للعلة كما يأتى عن المحلى (قوله) ما يضاف الحكم إليه أى شىء يسند الحكم إليه كالزوال مثلا فانه يسند إليه وجوب صلاة الظهر وأصل هذا التعريف للغزالى فى المستصفى قال المحلى وزاد المصنف لبيان جهة الاضافة قوله للتعلق به الخ أى لبيان سببها الذى هى من جهته لاخراج الأفعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة وحرمة الخمر فان الأحكام أضيفت إليها وليست أسباباً لأن الاضافة ليست من حيث أنها معرفة (قوله) من حيث أنه الخ هذه الحيثية للاطلاق أى أريد بها التعميم ليكون التعريف صادقا على جميع الأقوال فى السبب واعلم أن الحيثية ترد للاطلاق وأنه لا قيد هناك كما هنا وكقولنا الانسان من حيث هو إنسان قابل للعلم وترد للتقييد كما فى قولنا الانسان من حيث أنه يصح وتزول عنه الصحة موضوع علم الطب وقد يراد بها التعليل نحو النار من حيث أنها حارة تسخن وقوله معرف أى امارة وعلامة على الحكم وقوله أو غيره أى غير معرف وفيه أقوال ثلاثة ذكرها ش قال المحلى وهى الأقوال الآتية فى معنى العلة أى حيثما أطلقت على شىء تعرض لها هنا تنبيها على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه فى القياس بالعلة كالزنى لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الخمر وإضافة الأحكام إليها كأن يقال يجب الجلد بالزنى والظهر بالزوال وتحرم الخمر للاسكار هـ وقال بعضهم للعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال السبب والامارة والداعى والمستدعى والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثر وفرق ابن السمعانى بين السبب والعلة تبعاً للنحاة وأهل اللغة فقال السبب هو الموصل للشىء مع جواز المفارقة بينهما ولا أثر له فيه ولا فى تحصيله والعلة مايتأثر عنه الشىء دون واسطة كالخمر للاسكار قال الشنقيطى فى نظم جمع الجوامع :

الحكم ليتعلق الحكم به وجوداً وعدماً سواء قلنا إنه معرف للحكم أى علامة له كما يقوله أهل الحق وقيل إنه مؤثر فيه بذاته أو باذن الله تعالى أو باعث عليه كما يقوله مخالفوهم وعرف الشرط بأنه ما يلزم من

ومع علة تراد فالسبب والفرق بعضهم إليه قد ذهب

(قوله) أهل الحق أى جمهورهم لأن الغزالى والآمدى من أهل الحق هذا إن أريد أهل الحق عقيدة وإن أريد أهل الحق فى هذه المسألة فلا تقدير ثم إن هذا القول قال به الصيرفى وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازى فى التقريب واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج (قوله) وقيل إنه مؤثر فيه بذاته أى لا بجعل الله تعالى وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم فى التحسين والتقبيح العقليين والعلة عندهم وصف ذاتى لا يتوقف على وضع واضع (قوله) أو باذن الله تعالى وهو قول الغزالى وسليم الرازى قال الصفى الهندى وهو قريب لا بأس به ه أى ليس المراد ما يفيده ظاهر العبارة من التأثير بقدرة خلقها الله فيه لأنه خلاف مذهب أهل السنة والغزالى منهم بل المراد الاستلزام والربط العادى بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته بتبعية حصول تعلق الحكم لتحقيق الوصف كما أجرى عادته بتبعية الموت لحز الرقبة وكذا قول الامدى إن العلة هى الباعث على الحكم المراد أنها مشتملة على حكمة مخصوصة مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى أنه شرع الحكم لأجلها حتى تكون غرضا والله تعالى منزه عن الأغراض وهذا التعريف الذى ذكره السبكى للسبب هو رسم له وليس بحد لأن إضافة الحكم إلى السبب أمر خارج عن ماهيته وإنما هو من خواصه والتعريف بالخاصة رسم ولذا حده فى شرحه على مختصر ابن الحاجب بقوله الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم ه واحترز بالظاهر عن الخفى كعلوق الولد بالرحم بالنسبة للعدة فليس بسبب لوجوبها لخفائه بل السبب هو الطلاق لظهوره وبالمنضبط أى الموجود فى جميع الصور من الوصف الذى يوجد فى البعض دون البعض كالمشقة بالنسبة لقصر الصلاة فليست بسبب لتخلفها فى سفر الامير مثلا بل السبب هو سفر أربعة برد وهو منضبط وبالمعرف للحكم من المانع فانه معرف لنقيض الحكم قال ابن راشد وخاصة السبب أن يوجد الحكم عند وجوده ويعدم عند عدمه كالزوال مثلا لصلاة الظهر ه بخ وح فمن عرفه بقوله ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود بالنظر لذاته فهو رسم أيضاً لأنه تعريف بالخاصة (قوله) وعرف الشرط الخ ال فيه للعهد أو للحقيقة كما مر فى السبب والشرط فى اللغة العلامة ورد بأن الذى بمعنى العلامة هو الشرط بفتحتين كما فى كتب اللغة وجمعه أشراط ومنه أشراط الساعة وأما الشرط بالسكون فجمعه جمع كثرة شروط وجمع قلة أشرط كفلوس وأفلس ه وجوابه ما فى الكمال أن الشرط مخفف الشرط بالفتح بمعنى العلامة ه ويطلق على أمور بحسب الاصطلاح قال السعد فى التلويح الشرط ما يتوقف عليه الشىء وما علق عليه الحكم توقف عليه أم لا وكلاهما شائع والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشىء وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشىء ولا يكون داخلا

عدمه عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدمه لذاته والمانع بأنه الوصف الوجودى الظاهر

فيه ولا مؤثرا فيه وعند النحاة مادخل عليه شىء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثانى ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولا مثل ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة أوغيرذلك ه بخ قال الشاطبى فى الموافقات الشروط ثلاثة أقسام أحدها العقلية كالحياة للعلم والفهم فى التكليف الثانى العادية كملاصقة النار الجسم المحروق فى الاحراق والثالث الشرعية كالطهارة فى الصلاة وهذا الثالث هو المقصود بالذكر فان حدث التعرض لشرط من شروط القسمين الأولين فن حيث تعلق به حكم شرعى فى خطاب الوضع أو خطاب التكليف ويصير إذ ذاك شرعيا بهذا الاعتبار فيدخل تحت القسم الثالث ه (قوله) مايلزم الخ ما جنس فى التعريف وقوله من عدمه العدم وأخرج السبب بقوله ولا يلزم من وجوده الخ لأن السبب وان كان يلزم من عدمه العدم إلا أنه يلزم من وجوده الوجود كما خرج به المانع أيضا لأنه يلزم من وجوده العدم ولاضرر فى خروج الشيئين بقيد وأخذ من تعريفه أنه يؤثر بطرف العدم فى العدم فقط وليس بمؤثر فى طرف الوجود لافى الوجود ولا فى العدم (قوله) لذاته الخ راجع للجملة الثانية بجزئيها أى ولا يلزم من وجوده الوجود بالنظر لذاته أى وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده الوجود كما لو وجدت الاسباب وانتفت الموانع عند وجوده الشرط فانه يلزم حينئذ وجود المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود الأسباب والانتفاء للموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنظر لذاته وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده العدم كما لو انتفت الاسباب أو وجد المانع عند وجود الشرط فانه يلزم حينئذ عدم المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود المانع أو انتفاء الاسباب ولا يرجع قوله لذاته للجملة الاولى أعنى قوله مايلزم من عدمه العدم لان الشرط يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشىء آخر وأورد على تعريف السبب بأنه غير مانع وكذلك الشرط وذلك لان تعريف السبب صادق بأحد الامرين المتساويين كالانسان والناطق وباللازم المساوى فان كلا منهما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود لذاته وتعريف الشرط صادق بتعريف جزء العلة المركبة والركن كتكبيرة الاحرام مثلا فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وكذا اللازم الاعم من ملزومه كلزوم الضوء للشمس فانه يلزم من عدمه عدم ملزومه ولا يلزم من وجوده وجود ملزومه ولا عدمه وأجيب بأنه تعريف بالأعم وهو جائز عند الأقدمين وقال بعضهم أحسن ماقيل فى حد الشرط أنه مايتوقف عليه الوجود ولا دخل له فى التأثير والافضاء فيخرج جزء السبب لأنه وإن توقف عليه السبب لكن له دخل فى الافضاء اليه ويخرج سبب الشىء بالنسبة اليه بالطريق الأولى وتخرج العلة لأنها وإن توقف عليها الوجود فهى مع ذلك مؤثرة ه (تنبيه) تقدم عن الشاطبى أن الشروط أقسام ثلاثة عقلية

المنضبط المعرف نقيض الحكم أى نقيض حكم السبب فيلزم من وجوده عدم الحكم ولا يلزم من عدمه

وعادية وشرعية ثم إن الشرعية أقسام ثلاثة شرط وجوب وشرط صحة وشرط أداء قاله القاضى أبو عبد الله بردلة واستدل عليه بكلام الشيرازى على مختصر ابن الحاجب الأصلى ومثله للشيخ زكرياء على المحلى وابن عبد السلام بنانى شارح الاكتفاء وهو التحقيق خلافا للشيخ م من أن شرط الأداء هو شرط الصحة نعم كل ماهو شرط فى الوجوب شرط فى الأداء كما قاله ابن عرفة ويزيد شرط الأداء بالتمكن من الفعل وإلى الأقسام الثلاثة أشار ابن عبد السلام بنانى بقوله :

شرط الوجوب مابه يكون مكلفا كالعقل يستبين
وكالبلوغ وبلوغ الدعوة وجود طهر وارتفاع حيضة
ومع تمكن من الفعل أدا كعدم الغفلة والنوم بدا
وما للاعتداد بالعبادة لصحة شرط فخذ إفادة

وبقى عليه أن ينبه على أن كل ماهو شرط فى الوجوب فهو شرط فى الصحة ولذا قال الشنقيطى فى أبياته

والشرط فى الوجوب شرط فى الأدا وعزوه للاتفاق وجدا

يشير إلى حكاية السعد الاتفاق على ذلك نقله اللقانى (قوله) والمانع أى وعرف السبكى المانع بأنه الخ قال احلولو المانع على قسمين مانع للحكم ومانع لسبب الحكم فالأول كالأبوة مانعة من الحكم الذى هو القصاص والثانى كالدين فى الزكاة فانه لاغنى مع وجود الدين ولم يذكر ص هنا إلا مانع الحكم وذكر مانع السبب فى القياس فكان ينبغى أن يزيد فى حد مانع الحكم مع بقاء حكمة السبب كما ذكر ابن الحاجب ليخرج مانع السبب فان حكمة السبب فى الزكاة هى مواساة الأغنياء الفقراء من فضل أموالهم وليس مع الدين فضل يواسى به ﻫ وأصل البحث للزركشى وأجاب شيخ الاسلام بأنه خرج بالقيد الأخير لأنه لايعرف نقيض الحكم بل يعرف انتفاء السببية وان استلزم نقيض الحكم ثم قال بعد كلام وبما تقرر علم أن مانع السبب مستلزم لمانع الحكم ﻫ وقال المحلى المراد عند الاطلاق هو مانع الحكم أى فيخرج مانع السبب (قوله) الوصف الوجودى الخ خرج بالوجودى عدم الشرط فاطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح وخرج بقوله الظاهر الوصف الخفى كالمحبة التى بين الأب والابن فلا تكون مانعة من القصاص لخفائها أو تقول لعدم انضباطها فتكون خارجة بالقيد الثالث وخرج بقوله المنضبط غير المنضبط وهو الذى يوجد فى بعض الصور دون بعض وقوله المعرف نقيض الحكم تقدم أنه خرج به مانع السبب واعترض اللقانى هذا التعريف بأن نقيض الحكم رفعه لكن أريد به هنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع إشعار بخصوصه كحرمة القصاص المراد من نفى وجوبه لاشعار الأبوة بها فيصدق حينئذ على المانع حد السبب قطعاً أى ولا ينافى ذلك الصدق اعتبار وجودية

وجود ولا عدم لذاته كالأبوة فى القصاص وهى كون القاتل أبا للقتيل فانها مانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهى أن الأب كان سببا فى وجود الابن فلا يكون الابن سببا فى عدمه وكل من السبب والشرط والمانع يتعلق بطلب الفعل جازما وغيره وطلب الكف جازما وغيره وبالاذن وهى أقسام خطاب التكليف الخمسة فتضرب خمسة أقسام خطاب التكليف فى ثلاثة أقسام خطاب الوضع يخرج خمسة

الوصف فى المانع دون السبب لأن السبب أعم فيصدق بالوجودى فيختل الحد بذلك إلا أن يلتزم أن المانع سبب لحكم ومانع لحكم ه وحاصله أن يقال إن الأبوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبتت حرمته سبب ه بنانى (قوله) فيلزم من وجوده الخ هذا ليس من كلام السبكى نعم المثال من كلامه ولعل هذه الزيادة هى السبب فى عدم نسبته له حيث لم يقل وعرف المانع ثم إن مازاده ش هو الذى عرفه به سى وغيره قال وأما المانع فهو مايلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته كالحيض فانه يلزم من وجوده عدم وجوب الصلاة مثلا ولا يلزم من عدمه وجوب الصلاة ولا عدم وجوبها لتوقف الوجوب على أسباب أخر قد تحصل عند عدم الحيض وقد لا تحصل انظر ما يتعلق بهذا التعريف فى د (قوله) كالأبوة الخ صورتها إذا غضب الأب على ولده وضربه ولم يقصد قتله فأدى ذلك الضرب إلى قتله فعليه دية مغلظة ولا يقتص منه وأما إذا ضربه بقصد القتل فيقتص منه على مذهبنا انظر بنى وز . فى باب الردة وقال احلولو هنا ظاهر كلام الشافعية أن الأبوة مانعة من القصاص مطلقا لقولهم انه كان سبباً فى إيجاده فلا يكون الابن سبباً فى إعدامه وهو مقتضى قول أشهب انه لا يقتص منه مطلقا وقال ابن القاسم ان أضجعه وذبحه قتل به وان رماه بحديدة ونحوها وان كان على جهة اللجاج والغضب لم يقتل به ويحتمل عندى بناء القولين على القولين فيما إذا كان التعليل بالمظنة وقطع بانتفاء الحكمة فى صورة هل يثبت الحكم للمظنة أم لا وذلك أن وصف الأبوة مظنة الحنان والشفقة فاذا أضجعه وذبحه فقد قطع بانتفاء الحنان فهل يثبت انتفاء القصاص اعتباراً بالمظنة وهو قول أشهب أو ينتفى للقطع بانتفاء الحنان فى هذه الصورة وهو مذهب ابن القاسم ه (قوله) وهى كون القاتل الخ هذا تعريف للأبوة فى باب القصاص لا الأبوة مطلقاً وإلا لقيل هى كون الانسان أبا (قوله) فلا يكون الابن سبباً الخ اعترضه اللقانى بأن السبب فى عدمه هو القتل الذى فعله لا الابن فلا ينهض حكمة ه وأجاب ابن قاسم بأن المراد السبب البعيد فان الولد سبب بعيد فى القتل إذ لولاه لم يتصور قتله إياه فله مدخل فى القتل لتوقفه عليه ه قال العلامة العطار ولا يخفى سقوطه لجريانه فى المفعول به إذ لولا وجوده لم يتحقق الفعل المتعدى له فيلزم أن يكون سبباً بعيداً ولا قائل به فالأحسن أن يقال فلا يكون الابن أى من حيث قتله فقيد الحيثية المستفادة من المقام قيد ملاحظ فيه ه قال المحلى واطلاق الوجودى على الأبوة التى هى أمر اضافى صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظراً إلى أنها ليست عدم شىء وإن قال المتكلمون الاضافات أمور اعتبارية كما يأتى فى آخر الكتاب ه (فائدة)

عشر قسما ولم يحرر الشارح أمثلتها فيما يظهر من حدود السبب والشرط والمانع المذكورات آنفا فلنمثل لها بأمثلة محررة أمثلة السبب زوال الشمس سبب لوجوب الظهر وسبب لندب راتبتها والذكاة سبب

قال احلولو قد يكون الشيء الواحد سببا وشرطا ومانعا لكن بنسب وأضافات كالايمان فانه سبب فى الثواب وشرط فى صحة الصلاة أو وجوبها على الخلاف فى ذلك ومانع من القصاص منه للكافر وكالنكاح فانه سبب فى التوارث وشرط فى ثبوت الطلاق ومانع من نكاح أخت المنكوحة وقد يمنع ابتداء الحكم ودوامه كالرضاع أو ابتداء الحكم فقط كالاستبراء ومنه ما يختلف فيه كوجود الطول فانه مانع من نكاح الأمة ابتداء وهل يمنع طروه استمرار نكاح الأمة أم لا ومنه طرو الماء على المصلى بالتيمم وطرو الاحرام فى استمرار وضع اليد على الصيد ﻫ (قوله) ولم يحرر ش الخ أى م فى ك ونصه قال بعضهم مثلا للأقسام فالواجب كالظهر والسبب زوال الشمس والشرط العقل والبلوغ والمانع الحيض والاغماء والمندوب كالنافلة والسبب لها دخول الوقت وشرطها العقل والمانع عدم الوقت والمحرم كأكل الميتة وسببها موتها حتف أنفها والشرط عدم الضرورة والمانع وجود الضرورة والمباح كالنكاح وسببه العقد والشرط خلو العقد من الموانع ومانعه النكاح فى العدة مثلا ﻫ فمثل للمانع فى النافلة بعدم الوقت مع أنه الوصف الوجودى كما مر ومثل لشرط حرمة أكل الميتة ولشرط كراهة صيد اللهو بعدم الضرورة مع أن الشرط أمر وجودى وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه وكذا مثل اشرط إباحة النكاح بخلو العقد من الموانع والخلو أمر عدمى فالصواب ما مثل بهش ولعل هذا البعض ارتكب التسامح فى التمثيل ولذلك تبرأ منه م بنسبته اليه وتبعه جس وسكتا عنه ثم إن هذا البعض رتب الأمثلة على أقسام خطاب التكليف الخمسة وبدأ بالواجب ثم المندوب ثم المحرم ثم المكروه ثم المباح وش رتبها على أقسام خطاب الوضع الثلاثة وعلى كل فالعدد واحد لا يختلف وبدأ بسبب الوجوب ثم سبب الندب ثم الاباحة ثم الكراهة ثم التحريم وكذا فعل فى الشرط بدأ بشرط الوجوب ثم الندب ثم الاباحة ثم الكراهة ثم التحريم وكذا فعل فى المانع (قوله) زوال الشمس قال سيدى يحيى الشاوى انظر ما الفرق بين الحول وبين الزوال مثلا حيث جعلوا الأول شرطا غير مقتض لوجوب الزكاة ووجوبها إذا حال الحول انما هو لوجود السبب وهو ملك النصاب وانتفاء المانع وهو الدين وجعلوا الثانى سببا مقتضيا لوجوب الصلاة فان تخلف الوجوب كان لمانع كالحيض مع أن الشارع أوجب الصلاة بالزوال والزكاة بالحول فلم لم يجعل كل منهما سببا مقتضيا للوجوب وعند التخلف يدعى انه لمانع أو يجعل كل منهما شرطا غير مقتض للوجوب وعند وجود الوجوب يقال إن الوجوب لوجود السبب وانتفاء المانع قال وقد طال بحثى مع فضلاء المشرق والمغرب فلم نجد من يصل الى الاشكال إلا بعد جهد جهيد فيحصل لى من الجواب اليأس الشديد ﻫ

لأباحة أكل لحم النعم مثلا والصوم سبب لكراهة القبلة للصائم والاسكار سبب لحرمة الخمر أمثلة الشرط البلوغ شرط لوجوب الظهر وكذا العقل والعقل فقط شرط فى استحباب رأتبتها مثلا والتأجيل إلى أجل معلوم شرط فى جواز السلم ووجود ماء آخر شرط فى كراهة الطهر بماء مستعمل فى حدث والبلوغ شرط لحرمة الغيبة مثلا أمثلة المانع الحيض مانع من وجوب الصلاة ومن ندب صلاة الفجر والاحرام مانع من اباحة صيد البر والتكثير بمطلق ليسير ماء حلته نجاسة لم تغيره مانع من كراهة الطهر به والضرورة

وحاصل الفرق هو اعتبار المناسبة فى السبب دون الشرط كما ذكره الغزالى فى المستصفى والقرافى والابيانى وغيرهم ونقله ح عن القرافى عند قول خ ان تم الملك ونصه فان السبب والشرط الشرعيين وان اتفقا أن كلا منهما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فالفرق بينهما ما قاله القرافى أن السبب مناسب للحكم فى ذاته والشرط مناسبته فى غيره فلك النصاب مشتمل على الغنى ونعمة الملك فى نفسه والحول ليس كذلك بل مكمل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية فى جميع الحول هـ فتأمله قلت حاصل هذا الجواب أن الفرق بينهما من جهة المناسبة للحكم وأما من جهة تعريفهما وخاصيتهما فلا فرق بينهما وان كلا منهما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم هذا تعريف الشرط وأما السبب فعرفه سى وغيره بانه مايلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته وإلى هذا التعريف يرجع قول ابن السبكى فى تعريفه ما يضاف الحكم إليه أى وجوداً وعدماً وسيدى يحيي الشاوى يطلب الفرق بينهما الذى يقتضيه ماذكروه من انفراد كل واحد منهما بتعريف وخاصية ولو قيل له لا فرق بينهما من هذه الحيثية وان تعريف الشرط صادق على السبب وانما الفرق بينهما من جهة المناسبة للحكم لم يطل البحث مع احد وقد نقل د فى حواشى الصغرى الاستشكال ولم يجب عنه وفيه إشارة إلى قوته ولم يذكر الحطاب كلام القرافى جوابا عن بحث الشاوى بل قال عقبه فتأمله قال الشيخ بنى والظاهر أنه أمر بالتأمل لأن المناسبة خفية فى أوقات الصلاة مثلا فان قلت إنها موجودة لكنها لم تظهر قلنا يمكن ادعاء ذلك فى كل ما يقال إنه شرط تأمل ذلك والله أعلم وتبين أن الفرق بينهما أى بين الحول ودخول الوقت باختلاف التعريف كما قاله ز غير صحيح هـ (قوله) لوجوب الظهر الخ قيل الأولى لايجاب الظهر وأجيب بأن الايجاب والوجوب والتحريم والحرمة متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار فالحكم اذا نسب للحاكم يسمى إيجاباً وإذا نسب لما فيه الحكم وهو الفعل سمى وجوباً وكذا يقال فى الحرمة والتحريم فلذا تراهم يجعلون الحكم تارة الوجوب والحرمة وتارة الايجاب والتحريم وأما الواجب والحرم والمندوب والمكروه والمباح فهو متعلق الحكم وهو الفعل فان قلت وعلى كل حال فالايجاب أو الوجوب حكم شرعى فكيف ينعدم بانعدام الزوال ويوجد بوجوده مع أن الحكم قديم لأنه خطاب الله تعالى أى كلامه النفسى أجيب بأن الأسباب والشروط علامات على الحكم لا مؤثرات

مانعة من حرمة أكل الميتة ويزاد شرط الصحة كالطهارة للصلاة ومانعها كالحدث فى الصلاة وسبب الفساد كالفضل فى بيع الطعام بجنسه والقهقهة فى الصلاة ومن خطاب الوضع الخطاب المتعلق بكون الشىء صحيحاً أو فاسداً والصحة موافقة ذى الوجهين وقوعا الشرع بأن يقع مستجمعا لما يعتبر فيه شرعا وقيل الصحة فى العبادة إسقاط القضاء فما وافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين حدثه يسمى صحيحاً على الأول دون الثانى ويقابل الصحة البطلان فهو مخالفة ذى الوجهين وقوعا الشرع وقيل فى العبادة عدم إسقاط القضاء وهو الفساد خلافاً لأبى حنيفة حيث فرق

وحينئذ فلا إشكال (قوله) ويزاد شرط الصحة الخ قال شيخنا المحشى أشار به إلى أن السبب والشرط والمانع التى تعلق بها خطاب الوضع لا تنحصر فى الاحكام الخمسة فالسبب كما يكون فى الأحكام الخمسة يكون سببا فى الفساد والشرط كما يكون شرطا فى الأحكام الخمسة يكون شرطا فى الصحة والمانع كما يكون مانعا من الأحكام الخمسة يكون مانعا من الصحة فالناظم لم يستوعب أقسام الثلاثة ﻫ وفيه أن ظم إنما تكلم على أقسام خطاب التكليف وأقسام مقابله عنده تبعا لابن الحاجب وأما الصحة والفساد فمن الأمور العقلية ولم يرد بهما خطاب فقول ش ومن خطاب الوضع الخ هو على مذهب الآمدى وابن السبكى لا على ما ذهب عليه ظم كما يأتى عند قول ش لكن ظم أسقط كون الشىء الخ (قوله) كالطهارة أى طهارة الحدث والخبث شرط للصلاة أى لصحتها فكلامه على حذف مضاف ان قلنا إن الحقائق الشرعية تطلق على الصحيح منها والفاسد وان قلنا إنها لا تطلق إلا على الصحيح فلا حذف وتقدم فى الكلام على الشرط فى التنبيه أن الشرط الشرعى ينقسم إلى ثلاثة شرط وجوب وشرط صحة وشرط اداء وكل ما هو شرط فى الوجوب فهو شرط فى الاداء من غير عكس (قوله) والصحة موافقة الخ بهذا عرفها فى جمع الجوامع وهو شامل لصحة العبادة وصحة العقد وقوله ذى الوجهين أى الفعل صاحب الوجهين والمراد بهما موافقة الشرع ومخالفته فالفعل الذى يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقداً كالبيع فالصحة موافقته الشرع بخلاف ما لا يقع إلا موافقا للشرع كمعرفة الله تعالى إذ لو وقعت مخالفة له كان الواقع جهلا لا معرفة فموافقته الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى صحيحا فصحة العبادة موافقتها للشرع وإن لم يسقط القضاء (قوله) وقيل فى العبادة الخ عزى فى المنهاج هذا القول للفقهاء والأول للمتكلمين قال الفهرى والخلاف مبنى على أن القضاء بامر جديد وهو مذهب المتكلمين أو بالأمر الأول وهو مذهب الفقهاء فصلاة من تبين له أنه محدث صحيحة عند المتكلمين باطلة عند الفقهاء قال القرافى والكل متفقون على الاعادة والقضاء إذا ظهر بطلان الأولى وانه لا اثم عليه إذا لم يذكر ذلك وصرح الابيارى أيضاً عن المتكلمين بوجوب القضاء قال وهو ظاهر الفساد فان المصير إلى أنه يكون موافقا للطلب ولا تبرأ الذمة به ويتوجه الأمر

بينهما بأن البطلان مخالفة ذى الوجهين الشرع لكونه منهياً عنه لذاته واصله كالصلاة بدون بعض الشروط أو الأركان وكبيع الملاقيح وهى مافى البطون من الأجنة لانعدام ركن من البيع أى المبيع والفساد مخالفة الشرع بكون الشىء منهياً عنه لوصفه كصوم يوم النحر للأعراض به عن ضيافة الله للناس بلحوم الاضاحى التى شرعها فيه وكبيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة الخبيثة فالناظم أدخل خطاب الوضع

بالقضاء باطل انظر احلولو ونقل أيضاً عن العراقى عن والد ص أنه قال تسمية الفقهاء صلاة من ذكر أنه محدث باطلة ليس لاعتبارهم سقوط القضاء فى حد الصحة كما ظنه الاصوليون بل لان شرط الصلاة الطهارة فى نفس الامر وإن المتكلمين والفقهاء متفقون على أن الصحة موافقته الامر لكن الفقهاء يقولون فى نفس الامر والمتكلمون يقولون فى ظن المكلف هـ وأشار الشنقيطى فى نظم جمع الجوامع إلى هذه المسألة بقوله :

وصحة وفاق ذى وجهين للشرع مطلقا بدون مين
وفى العبادة لدى الجهور أن يسقط القضا مدى الدهور
يبنى على القضاء بالجديد أو أول الامر لدى (١) المجيد
وهى وفاقه لنفس الأمر أو ظن مامور لدى ذى خبر

(قوله) يسمى الخ أى ماوافق من عبادة الخ وفى ذكر التسمية اشارة إلى أن الخلاف لفظى ويوافقه ماتقدم عن القرافى وصرح به غير واحد ورد الزركشى لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قوله) ويقابل الصحة البطلان أى تقابل الضدين على الاول وعلى الثانى تقابل العدم والملكة وقوله وهو أى البطلان الفساد أيضاً فكل منهما مخالفة ماذكر للشرع (قوله) لذاته وأصله الخ عبارة المحلى ان كانت أى المخالفة لكون النهى عنه لاصله فهى البطلان قال العطار المراد بالأصل مايتوقف عليه ذاتيا كالركن أو عرضيا كالشرط فلا يقال إن عدم الشرط من الأوصاف فتكون المخالفة للنهى عنه لوصفه هـ يعنى فى المثال وهو الصلاة (قوله) وهو مافى البطون الخ قال البنانى الاخصران يقول وهى الأجنة لاستلزام الجنين كونه فى البطن الا أن يقال تبع فى ذلك عبارة القوم هـ قال الشربينى دفع به احتمال أن تسميتها أجنة باعتبار ماكان عليه هـ لكن هذا احتمال مجازى والأصل الحقيقة وقوله أى المبيع تفسير للركن (قوله) للاعراض بيان للوصف الراجع له النهى قال احلولو وتحرير مذهب الحنفى على ماذكره ولى الدين أى العراقى أن العوضين ان كانا غير قابلين للبيع كبيع الملاقيح بالدم فهو باطل وإن كان أحدهما قابلا والآخر غير قابل ففيه خلاف عندهم والصحيح من ذلك أن المثمون ان كان غير قابل لحق بالباطل وإن كان الثمن غير قابل لحق بالفاسد (قوله) فالناظم ادخل الخ هذه الطريقة هى المشهورة الراجحة وقوله تبعاً لابن

(١) المجيد إسم فاعل من الاجادة

فى تعريف الحكم تبعا لابن الحاجب وغيره بناء على أنه من الحكم المتعارف بين الأصوليين وأسقطه صاحب جمع الجوامع من تعريف الحكم بناء على أنه ليس من الحكم المتعارف ثم عرفه على حدة بقوله وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسداً فوضع أى وان ورد الخطاب النفسى أى ما يدل عليه بكون الشيء سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسداً فهذا الخطاب يسمى وضعا ويسمى

الحاجب أى فى مختصره الأصلى ونصه الحكم قيل خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فورد مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء أو التخيير فورد كون الشيء دليلا وسبباً وشرطا فزيد أو الوضع فاستقام هـ قوله بناء على أنه من الحكم أى فالحكم الشرعى على هذه الطريقة قسمان خطاب تكليف وخطاب وضع والفرق بينهما ما أشار إليه العراقى فى شرح جمع الجوامع أن خطاب الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سبباً أو شرطا أو مانعا وخطاب التكليف لأداء ما تقرر بالشروط والأسباب هـ وقال احلولو اختلف الأصوليون فى تسمية خطاب الوضع حكما وتقدم عن الأبيارى أن تسميته حكما مجاز وعلى أنه حكم هل هو راجع إلى خطاب التكليف أو هو قسيمه وبالأول قال الامام الفخر وان معنى كون الشيء شرطا مثلا حرمة المشروط بدون شرطه وظاهر كلام ابن الحاجب والمصنف أنه قسيمه هـ قال ابن الحاجب أثر ما تقدم وقيل بل هو راجع إلى الاقتضاء والتخيير وقيل ليس بحكم هـ ونحو ما للفخر حكاه العضد عن بعضهم قال خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء والتخيير إذ معنى كون الشيء سبباً لشيء اقتضاء العمل به عنده فجعل الزنا سببا لوجوب الحد هو إيجاب الحد عنده وجعل الطهارة شرطاً لصحة المبيع هو جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته عند عدمها وهكذا فالمراد بالاقتضاء ما يعم الصريح والضمنى (قوله) واسقطه هذه طريقة ثالثة وهى ضعيفة قال الزركشى ومنهم من منع تسمية هذه الأشياء الوضعية أحكاما وإنما هى علامات للأحكام وهو ضعيف إذ لا تخرج بذلك عن كونها أحكاما شرعية هـ وزادها السبكى ضعفا بادخال الصحة والفساد فى خطاب الوضع والحاصل أن الطرق ثلاثة الأولى للامام الرازى أن خطاب الوضع داخل فى خطاب التكليف الثانية لابن الحاجب أنه خارج عنه ولكنه داخل فى الحكم الشرعى المعرف بالخطاب المذكور الثالثة لابن السبكى أنه خارج عن خطاب التكليف وعن الحكم المذكور قال العضد ولا مشاحة فى الاصطلاح هـ ولكن اصطلاح ابن الحاجب هو الراجح (قوله) أى ما يدل عليه أى من الكتاب والسنة وغيرهما والمراد بالدلالة الاظهار والكشف لا الدلالة الحقيقية لأن كلامه تعالى دال وليس بمدلول كما تقدم تحقيقه عند ش فى صفة الكلام قال المحلى ووصف النفسى بالورود مجاز كوصف اللفظى به الشائع هـ أى لأن حقيقة الورود المجيء والانتقال من مكان إلى مكان وذلك من صفات الأجسام وهذا المجاز اما عقلى من باب الاسناد إلى السبب فان الخطاب النفسى سبب لورود الرسول بما ذكر أو مجاز مرسل من إطلاق الملزوم على اللازم لأن

خطاب وضع أيضا لأن متعلقه بوضع الله أى بجعله كما يسمى الخطاب المقتضى أو المخير خطاب تكليف لكن الناظم أسقط كون الشىء صحيحا أو فاسداً كما علمت ولا ينبغى له ذلك فقوله المقتضى فعل المكلف أى المتعلق بكيفيته مخرج لخطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات

من لازم الورود بالشىء التعلق به فالمراد بالورود التعلق مجازاً لعلاقة اللزوم (قوله) لكن ظم أسقط الخ تقدم أن الاسقاط هو الصواب فهو الذى ينبغى وكلام السبكى ليس بمسلم بل اعترضه اللقانى بأن المأخوذ عن ابن الحاجب والعضد أن الصحة من الأحكام العقلية بعرض العبادة مثلا على الأوامر يكون الفعل موافقا للأمر أو مخالفا له لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل لكونه مؤديا للصلاة أو تاركا لها فلا يكون حكما شرعيا بل عقليا ﻫ وقال الرهونى(١) شارح مختصر ابن الحاجب الحق أنهما من الأمور العقلية لأنهما صفتان للفعل الحادث وحدوث الموصوف يوجب حدوث الصفة فلا يكونان حكمين شرعيين وإن توقفا على الشرع ﻫ قال العلامة العطار وتمحل ابن قاسم بأجوبة أحسنها أن الخطاب اذا ورد باعتبار الشروط وغيرها مما يتوقف عليه الحكم الشرعى كان كأنه ورد بأن ما استجمع هذه الشروط موافق ومن لا فلا وفيه أن هذا مأخوذ بطريق اللزوم فهو من استنباط العقل فالحق أن الصحة والفساد من الأحكام العقلية ولم يرد بهما الخطاب وعلى هذا فالأحكام الوضعية ثلاثة ﻫ وظاهر كلام امام الحرمين فى الورقات أن الصحة والفساد من أقسام خطاب التكليف ونصه الأحكام سبعة الواجب والمندوب والمباح والمحظور والمكروه والصحيح والباطل ﻫ قال ح فى شرحها جعل الاحكام سبعة اصطلاح له والذى عليه الجمهور أنها خمسة لأن الصحيح إما واجب أو غيره والباطل داخل فى المحظور وجعل بعضهم الأحكام تسعة وزاد الرخصة والعزيمة وهما راجعان إلى الأحكام الخمسة أيضاً ﻫ ثم ان اعتبرنا الصحة والفساد كانت الأقسام خمسة وعشرين لا خمسة عشر كما ذهب إليه ش فيما مر فيحتاج إلى خمسة وعشرين مثالا بزيادة عشرة للصحة والفساد ومثل لها بعضهم وفرض الأمثلة كلها فى البيع وقال فى وجوب البيع بعد ذكر سببه وشرطه ومانعه ما نصه وصحة البيع باستكمال الشروط وفساده بانتفائها وكذا فعل فى بقية الأحكام وقال فعلم من هذا أن السبب والشرط والمانع متعلقة بنفس التكليف بصوره الخمس والصحة والفساد متعلقة بمتعلقه وهو المكلف به بصوره الخمس فالوضع للتكليف أما من حيث ذاته أو من حيث متعلقه ﻫ وزاد ابن راشد فى شرح مختصر ابن الحاجب التقديرات والحجج فالتقديرات الشرعية هى إعطاء الموجود حكم المعدوم والعكس كتقدير الماء الموجود لمسافر يحتاجه معدوما فيتيمم ومثال العكس تقدير الربح الحاصل فى آخر الحول كامنا فى أصله من أول الحول فيزكي مع أصله والحجج جمع حجة وهى التى يستند إليها القضاة كالبينة والاقرار فاذا نهضت الحجة عند القاضى وجب الحكم قال وهى عندى راجعة إلى السبب ﻫ (قوله) بكيفيته

---

(١) كذا ولعل صوابه ابن هرون

كمدلول الله لا إله إلا هو خالق كل شيء ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال وقوله بطلب أو اذن الخ مخرج للخطاب المتعلق بفعل المكلف لا من حيث الطلب وماذكر معه بل من حيثية أخرى كمدلول وما تعملون من قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث أنه مخلوق لله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولى الصبى والمجنون مخاطب باداء ماوجب فى مالهما منه كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفت حيث فرط فى حفظها لتنزل فعلها فى هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبى كصلاته وصومه المثاب عليهما ليس لأنه مامور بهكالبالغ بل ليعتادها

أى من الطلب الجازم وغير الجازم أو الاذن وقوله وذوات المكلفين والجمادات بقى عليه ذوات البشر غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالها وصفاتهما وصفات المكلفين التى ليست أفعالا وأجيب بانه لا يجب فى بيان الاخراج بالعنوان التنصيص على كل ماخرج به بل يكفى التنبيه على ذلك بذكر البعض (قوله) كمدلول الله لا إله إلا هو مثال للخطاب المتعلق بذاته تعالى وصفاته الذاتية لدلالته على الذات ووجوبها وقوله خالق كل شيء مثال لصفته الفعلية وقوله ولقد خلقنا مثال للخطاب المتعلق بالجمادات ففى كلامه لف ونشر مرتب وقوله كمدلول وما تعملون تقدم بسط الكلام على هذه الآية فى وحدانية الأفعال (قوله) ولا خطاب الخ أصل هذا الكلام للمحلى قال البنانى ظاهره أن غير البالغ لا يتعلق به خطاب أصلا سواء كان خطاب تكليف أو وضع وليس كذلك لما سيأتى من أن الثانى يتعلق بفعل غير البالغ وأجيب بأن المنفى فى كلامه هو خطاب التكليف بقرينة أن الكلام فيه لكن المناسب أن يقول وخرج بالمكلف غير البالغ فلا يتعلق به الخطاب المذكور أو يقول ولا يتعلق الخطاب المذكور بفعل غير البالغ هـ وتقدم لنا عند قول ظم وكل تكليف عن بعضهم أن الاحكام الشرعية التكليفية كانت قبل الهجرة متعلقة بالقادر سواء كان بالغا أم لا (قوله) وولى الصبى الخ قصد به دفع مايتوهم من أن وجوب الزكاة فى مالهما ووجوب غرم ما أتلفاه مقتض لتعلق خطاب التكليف بهما وحاصله أن مايوهم تعلقه بفعل الصبى والمجنون إنما هو متعلق بفعل وليهما (قوله) كصلاته وصومه قال البنانى هذا على مذهب الشارح وهو مذهب الشافعى وأما عندنا معشر المالكية فالصبى إنما يثاب على الصلاة دون الصوم وفرق بتكرر الصلاة كل يوم فشق أمرها بخلاف الصوم هـ فلم يسقه مساق الاعتراض على المحلى خلاف مايوهمه قول المحشى واعترضه البنانى بأن هذا على مذهب الشافعى هـ ثم إن ماذكره البنانى من الفرق بين الصلاة والصوم نحوه عند م فى ك عند قول ظم وكل تكليف الخ قال ولاشتراط البلوغ لا يؤمر بالصوم غير البالغ إذا كان يطيقه على المشهور لأنه مرة فى السنة وهو إمساك فقط بخلاف الصلاة فيؤمر بها لتكررها وكثرة أحكامها وروى أشهب أنه يؤمر به كالصلاة هـ وقال ش هناك فان فسر التكلف بالزام مافيه كلفة من فعل أو ترك لم يناف شرط البلوغ أن يكون الصبى يخاطب ندباً وان

فلا يتركها بعد بلوغه إن شاء الله ذلك مذهب طريقة الاصوليين وخالفهم كثير من الفقهاء فذهبوا إلى أن الخطاب الندبى يتوجه إلى الصبى وعليه عول ابن رشد والقرافى انظر ما سبق عند قوله وكل تكليف البيتين (تنبيه) قد يتعلق خطاب التكليف وخطاب الوضع بشيء واحد كالطهارة فمن حيث هى مأمور بها هى متعلق لخطاب التكليف ومن حيث هى شرط فى صحة الصلاة متعلق لخطاب الوضع (أقسام)

فسر بطلب مافيه كلفة كان شرط البلوغ منافياً لذلك وقد اختلف فى ذلك وعليه اختلافهم فى حديث مروا أولادكم بالصلاة الحديث هل الأمر بالشيء أمر بذلك الشيء أو ليس أمرا به وإنما هو أمر للأولياء فقط وصوب ابن رشد أول المقدمات أن الصبي الذى يعقل القربة مخاطب من الشارع ندبا بالطاعة كالصلاة والصوم والوصية عند الموت وتكتب له الحسنات ولا تكتب عليه السيئات لحديث رفع القلم عن ثلاث فذكر منهم الصبي حتى يحتلم وصحح عياض أنهم غير مخاطبين قال ولا يبعد أن يتفضل الله عليهم بادخار ثواب ما عملوه من القرب ثم نقل كلام المحلى هنا وهذا هو الكلام الذى أحال عليه ش هنا وتقدم أن هذه المسألة خارجة عن أصول الفقه ولا يبنى عليها فقه وليست عونا عليه (قوله) المثاب عليها هكذا عند المحلى بأفراد الضمير الراجع إلى العبادة والمثاب بالجر نعت للصبي أو نعت لعبادة انظر حواشى المحلى وقوله ليس لأنه هكذا فى بعض نسخ المحلى وفى بعضها ليس هو لأنه بزيادة هو قال العطار أى ما ذكر من صحة عبادة الصبي لأنه مامور بها كما فى البالغ أى حتى يقال أمره بها نص فى تعلق خطاب التكليف بفعل غير البالغ العاقل (قوله) تنبيه قد يتعلق لخ هذا الكلام نقله جس عن ابن راشد مبسوطا واختصره ش ونصه وما اقتصر عليه ظم من أن الحكم الشرعى قسمان خطاب تكليف وخطاب وضع هو المشهور وزاد ابن راشد قسما ثالثا وهو المركب منهما كالطهارة فهو خطاب تكليف من جهة الامر بها وخطاب وضع من جهة أنها شرط وقسما رابعا وهو ماهو خطاب تكليف فى الابتداء وخطاب وضع بعد الوقوع كالبيع فهو من خطاب التكليف لأنه مباح فاذا وقع صار سببا للملك المشترى والسبب من خطاب الوضع وعلى هذا فالأقسام أربعة ه بخ قلت ولكن لا تخرج عن خطاب الوضع وخطاب التكليف فهى منحصرة فيهما قال ظم رحمه الله تعالى (أقسام حكم الشرع خمسة ترام) لما قدم أن الحكم الشرعى على قسمين خطاب تكليف وخطاب وضع وكل واحد منهما له أقسام وذكر أقسام الثانى وهى السبب ومامعه وقدمها لقلة الكلام عليها أشار هنا إلى أقسام الأول وأسمائها وحقائقها لكن الحكم الشرعى على ماذهب عليه ظم قسمان وهذه الاقسام إنما هى لقسم واحد وهو خطاب التكليف والعذر له أن أقسام خطاب الوضع لما كانت أمارات وعلامات على أقسام خطاب التكليف وليست مقصودة لذاتها فكأن الحكم الشرعى ليس له إلا أقسام خمسة أو يخصص كلامه بخطاب التكليف بقرينة تقدم أقسام خطاب الوضع فهو مراده بالحكم الشرعى هنا (قوله) متعلق

متعلق (حكم الشرع خمسة ترام فرض) أى إيجاب فهو هنا مصدر بدليل المعطوفات والأكثر إطلاقه بمعنى المفعول كالفريضة كما اطلقه فى البيت إثره وعليه قول الشافعى :

يا آل بيت رسول الله حبكم   فرض من الله فى القرآن أنزله

(وندب وكراهة حرام) أى تحريم والمعروف · اطلاق الحرام على الشىء المحرم فيقدر هنا مضاف أى وصف الحرام وهى الحرمة (ثم اباحة فمأمور) به هكذا الأصل فحذف الجار واستتر الضمير فهو من الحذف والايصال (جزم) أى قطع أمره بأن لم يجز تركه أصلا كالقواعد الخمس (فرض)

إنما قدر هذا المضاف لأن ظاهر كلام ظم أن هذه الأقسام لنفس الحكم الشرعى مع أنه ليس كذلك لأنه خطاب الله تعالى أى كلامه النفسى وهو صفة واحدة وهذه الأقسام تعرض له بحسب التعلق والدلالة فهو من حيث دلالته على كون الفعل مطلوبا طلبا جازما يقال له ايجاب أو غير جازم فندب أو على كون ترك الفعل مطلوبا طلبا جازما يقال له تحريم أو غير جازم فكراهة أو على التخيير فاباحة فالخطاب كلى وهذه الأقسام جزئيات له ومن هنا تعلم أن المراد بالطلب الكلام الدال على كون الشىء مطلوبا حتى يكون من أقسام الخطاب وان المراد بالاباحة الكلام الدال على كون الشىء مخيراً فيه حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالوضع الكلام الدال على كون الشىء سببا أو شرطا أو ما نعا حتى يكون من أقسام الخطاب وليس المراد بالوضع الجعل قاله د قول ظم (فرض) معناه لغة التقدير أو الحز وأما فى الاصطلاح فهو المطلوب طلبا جازما كما يأتى للناظم ولذا قال ش والأكثر اطلاقه بمعنى اسم المفعول أى الشىء المفروض (قوله) أى إيجاب هذا أحسن من التعبير بالوجوب أو الواجب لأن الايجاب هو الحكم الشرعى والوجوب أثره والواجب متعلقه وكذا قوله أى تحريم هو أحسن من قول ظم حرام وان كان التعبير بكل منهما صحيحا كما مر (قوله) بدليل المعطوفات أى أكثرها وهو ما عدا الثالث وقوله كالفريضة أى لأنها فعيلة بمعنى مفعولة أى مفروضة وقوله وعليه قول الشافعى الخ أى لأن حب آل البيت مفروض لا إيجاب وكان الشافعى رضى الله عنه كثير المحبة فى آل البيت حتى نسبه من كان يبغضهم إلى الرفض وفى ذلك يقول :

يا راكبا قف بالمحصب من منى   واهتف بساكن خيفها والناهض
سحراً إذا فاض الحجيج إلى منى   فيضا كملتطم الفرات الفائض
إن كان رفضا حب آل محمد   فليشهد الثقلان أنى رافضى

وله أبيات أخر فى ذلك (قوله) فيقدر مضاف تقدم أنه من اطلاق اسم المفعول على المصدر وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير مضاف وإنما يحتاج اليه إذا تركنا كلام ظم على حاله وكان ش أشار إلى جواب آخر (قوله) فهو من باب الحذف الخ أى لما حذفت الباء اتصل الضمير بالمأمور وهى محذوفة

ويسمى واجباً فهما مترادفان خلافا لابى حنيفة اذ فرق بينهما بان ماثبت الأمر به بدليل قطعى كالقرآن فهو الفرض كقراءة القرآن فى الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقرأوا ماتيسر من القرآن وماثبت الامر به بظنى كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة فى الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فيأثم بتركها ولا تفسدبه الصلاة بخلاف تركه القراءة جملة وهذا الخلف لفظى أى راجع إلى مطلق التسمية لأن حاصله أن ماثبت بقطعى كما يسمى فرضاً هل يسمى

لفظاً لامعنى لان المعنى واحد (قوله) مترادفان أى اصطلاحا لا لغة لان فرض له معان فى اللغة منها الحز والتقدير قال فى المصباح وفرضت الخشبة فرضا من باب ضرب حززتها وفرض القاضى النفقة قدرها وحكم بها والفريضة فعيلة بمنى مفعولة والجمع فرائض وفيه أيضا وجب البيع والحق وجوبا لزم وثبت ووجبت الشمس غربت ووجب الحائط ونحوه وجبة سقط ووجب القلب وجبا ووجيبا رجف ه وأما فى الاصطلاح فمعناهما واحدوهو الفعل المطلوب طلبا جازما قال العطار ولعل الحكم بالترادف بحسب الاصطلاح تسمح لما ذكرنا سابقا من أن الاحكام اللفظية متفرعة على الوضع اللغوى وهما بحسبه ليسا بمترادفين ه وقوله خلافا الخ قال فى جمع الجوامع والفرض والواجب مترادفان خلافا لابى حنيفة (قوله) بأن ماثبت الخ هذا وان اشتهر عند الحنفية لكن يكثر فى استعمالهم مايخالفه وهو اطلاق الفرض على ماثبت بظنى والواجب على ماوجب بقطعى كقولهم الوتر فرض و تعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمونه فرضا عمليا بتقديم الميم لاعلميا بتقديم اللام يلزم اعتقاد حقيقته وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة قاله الكمال (قوله) كالقرآن أدخلت الكاف الاحاديث المتواترة فما ثبت بها يسمى فرضا عنده وقوله فاقرءوا الخ الامر للوجوب وهو محمول على القراءة فى الصلاة (قوله) كخبر الواحد الخ هى الاحاديث التى لم تبلغ حد التواتر ولا تفيد إلا الظن سواء كانت فى الصحيحين أو فى غيرهما خلافا لابن الصلاح حيث قال ان خبر الواحد الذى اتفق عليه البخارى ومسلم يفيد القطع لتلقى الامة له بالقبول فهو كالمتواتر إلا ان القطع فى المتواتر ضرورى وفى خبر الواحد الذى فى الصحيحين نظرى فانه خلاف التحقيق قاله النووى و تلقى الامة بالقبول انما يفيد وجوب العمل بما فيهما وهذا متفق عليه فان اخبار الآحاد التى فى غيرهما يجب العمل بها إذا صحت أسانيدها ولا تفيد إلا الظن فكذا مافى الصحيحين(١) ه بخ نقله المحشى (قوله) فيأثم بتركها الخ تفريع على قولهم بدليل ظنى وليس مفرعا على التسمية أعنى قوله فهو الواجب لانه يقتضى أن للتسمية مدخلا فى عدم الفساد فلا يكون الخلاف لفظيا (قوله) كما يسمى فرضا الخ العامل فى الجار والمجرور مابعد هل ولا يقال إن أداة الاستفهام لايعمل مابعدها فيما قبلها لان هل ضعيفة فى الاستفهام لتطفلها فيه

(١) فيه أنه لم تبق للصحيحين ح مزية مع أن الاجماع على أن لهما مزية على غيرهما وليس إلا القطع بأحاديثها دون غيرهما على أن بعضهم كابن حزم رأى أن خبر الواحد يفيد العلم مطلقا واستدل بوجه من النظر قوى : عبد الله محمد الصديق

واجبا وماثبت بظنى كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا فعنده لاأخذاً للفرض من فرض الشيء أى حزه وقطع بعضه والواجب من وجب الشيء وجبة سقط والمظنون ساقط عن رتبة المقطوع وعندنا نعم أخذاً للفرض من فرض الشيء قدره وللواجب من وجب الشيء وجوبا ثبت وكل من الثابت بقطعى والثابت بظنى مقدر من الشارع وثابت فى الشرع ومأخذنا أكثر استعمالا ولا ينافى كون الخلاف

فليس كالهمزة وقوله عنده متعلق بلا لتضمنها معنى الفعل أى انتفت التسمية عنده وقوله أخذا معمول لما تضمنته لا من معنى الفعل المذكور (قوله) أى حزه وقطع الخ فالفرض بمعنى المفروض أى أى المقطوع به واعترض اللقانى الاخذ المذكور بأمرين الاول أن توجيههم هذا إنما يتم إذا أريد قطعى الدلالة وأمثالهم تخالف ذلك فان الآية المتقدمة ليست قطعية الدلالة الثانى أن القطع بالاحكام ليس من الفقه المعرف بالعلم أى الظن وأجاب ابن قاسم عن الاول بأن القطع عندهم يجامع مطلق الاحتمال وهو مالا يكون احتماله ناشئا عن الدليل كما نصوا على ذلك فى أصولهم وعن الثانى بأنه من اين لزم هذا الكلام أى أن ما ثبت بقطعى يسمى فقها وليس فيه تعرض لذلك ولو سلم فان من جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعى (قوله) ساقط عن قسم الخ أى لأن المعلوم هو المقطوع به ولذا يسمى ما ثبت بقطعى بالفرض علما وعملا وما ثبت بظنى بالفرض عملا فقط (قوله) وعندنا نعم الخ يقال فيه ماقيل فى قوله فعنده لاأخذا الخ وضمير نا فى كلام ش للمالكية والشافعية لاتفاقهم على ذلك وان كان أصل الكلام للمحلى وهو شافعى ولكن مذهبنا موافق لمذهبهم هنا ولذا أتى ش بكلام المحلى برمته قوله وكل من المقدر والثابت الخ قال البنانى حاصل القول فى هذا أنه لا نزاع فى تفاوت ماثبت بقطعى وما ثبت بظنى وإنما الخلاف فى التسمية فنحن نقول ان الفرض والواجب مترادفان اصطلاحا نقلا عن معناهما اللغوى إلى معنى واحد وهو المطلوب طلبا جازما سواء ثبت ذلك بدليل قطعى أو ظنى وأبو حنيفة يخصص كل واحد منهما بقسم ويجعله اسما له وقد يتوهم أن من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد بل القياس المبنى عليه فى مرتبة الكتاب القطعى حيث جعل مدلولهما واحداً وهو غلط ظاهر (قوله) أكثر استعمالا أى استعمال فرض لغة بمعنى قدر أكثر منه بمعنى حز واستعمال وجب بمعنى ثبت أكثر منه بمعنى سقط فاصطلاحنا أولى فهذا بيان لمرجح مأخذنا الذى عارضه مأخذهم قال الشيخ زكرياء فان قلت فرق عندكم بينهما فى الطلاق بأنه لو قال الطلاق واجب على طلقت زوجته بخلاف الطلاق فرض على وفى الحج بأن الواجب مايجبر تركه بالدم والركن بخلافه والفرض يعمهما فهو أعم من الواجب قلت ذلك ليس للفرق بين حقيقتيهما بل لجريان العرف بذلك فى الطلاق ولاصطلاح آخر فى الحج على أن اللفظين ليسا بالمعنى المراد بل بالمعنى اللغوى مع أن أصحابنا نقضوا أصل الحنفية فى أشياء منها جعلهم مسح ربع الرأس والقعدة فى آخر الصلاة فرضين مع أنهما لم يثبتا بدليل قطعى (قوله) ولاينافى الخ هذا آخر كلام المحلى إلا أن ش غير العبارة ونص المحلى وما تقدم من أن ترك الفاتحة من الصلاة لا يفسدها

لفظيا ماتقدم أن ترك الفاتحة من الصلاة لايفسدها عند أبى حنيفة أى ويفسدها عندنا لأن الفساد وعدمه ليس ناشئاً عن التسمية التى الكلام فيها وإنما ذلك لماخذ آخر ويسمى الفرض أيضا بالكتاب والمكتوب كقوله تعالى إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله صلى الله عليه وسلم إذا أقيمت الصلاة فلاصلاة إلا المكتوبة وبالفريضة كما فى حديث طلب العلم فريضة على كل مسلم وحديث طلب الحلال فريضة بعد الفريضة وبالحق كما فى حديث حق الزوج على زوجته الا تمنعه نفسها

عنده أى دوننا لا يضر فى أن الخلاف لفظى لأنه أمر فقهى لا مدخل له فى التسمية التى الكلام فيها (قوله) ويسمى الفرض الخ جملة ما ذكر لهش من الأسماء ثمانية وهى المشهورة تقدم له اثنان الفرض والواجب وذكر هنا ستة ويطلق أيضا على الركن ومالا بدمنه والمستحق والمطوق به والاطلاقات كثيرة لاتنحصر فكل لفظ وافق الفرض فى معناه يصح اطلاقه عليه (قوله) بالكتاب والمكتوب هما من مادة واحدة فكأنهما لفظ واحد وكذا الفريضة مع الفرض وقوله طلب العلم الخ تقدم أول الكتاب مايتعلق به وقوله وبالمحتوم ويقال له أيضا الحتم كما يقال هذا الامر حتم على أى فرض وواجب وهما أيضا من مادة واحدة وقوله واللازم قد تبدل الميم باء فيقال فيه اللازب فهما لغتان واللفظ واحد (قوله) بعد الفريضة أى بعد أداء ماوجب عليه فى ذلك الوقت كالصلاة والزكاة وخدمة الوالدين عند الحاجة اليها وقوله ظهر قتب القتب للبعير كالبردعة للحمار ويجمع على أقتاب (قوله) بنية الامتثال ظاهره أن ثواب الواجب يتوقف عليها مطلقا سواء توقفت صحة فعله على نية أولا وليس كذلك بل ماتتوقف صحة فعله على نية كالصلاة والصوم ولا يشترط فى حصول الثواب فى فعله نية الامتثال بل تكفى فيه النية الاولى وهى قصد فعل هذا الواجب المعين ونقل بنى عند قول خ ونية الصلاة المعينة عن ابن رشد أن التعيين لها يتضمن الوجوب والاداء والقربة فهى تغنى عن الثلاثة لكن استحضار الامور الاربعة هو الاكمل ه ومثل الصلاة الصوم ونحوهما وأما مالا تتوقف صحة فعله على نية كرد المغصوب والودائع والنفقة الواجبة فيشترط فى حصول الثواب فى فعله نية الامتثال قبل التلبس به كما قاله القرافى فى التنقيح وأشار له الشنقيطى فى نظم جمع الجوامع بقوله

وليس فى الواجب من نوال عند انتفاء قصد الامتثال
فيما له النية لا تشترط وغير ما ذكرته فغلط

ونحو مافى التنقيح له فى الفروق انظر نصه فى الرهونى قال ظم (دون الجزم مندوبا وسم) يروى برفع مندوب قال المعرب دون متعلق بمحذوف حال متقدمة والجزم مضاف اليه ماقبله ومندوب معطوف على خبر مأمور به وهو فرض وجملة وسم أى علم من الوسم وهو العلامة صفة مندوب والتقدير فمأمور جزم به فرض ومندوب وسم حالة كونه كائنا دون الجزم ه ويروى بنصب مندوب

وإن كانت على ظهر قتب وألا تصوم يوما واحدا إلا باذنه إلا الفريضة فان فعلت أثمت ولم يقبل منها الحديث ويستعمل حق فى الاستحباب كثيراً وبالمحتوم واللازم وخاصيته ـ الثواب فى فعله بنية الامتثال والعقاب والذم فى تركه إلا أن يعفو الله (و) المأمور به (دون الجزم) بأن جوز تركه كصلاة الفجر (مندوبا وسم) وهو والمستحب والسنة والفضيلة والرغيبة والتطوع والنافلة مترادفة عند الأصوليين وفرق الفقهاء بينها فقالوا السنة ماواظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم وأظهره فى جماعة والمستحب ما لم يواظب عليه ولكن فعله مرة أو مرتين مثلا والمندوب ماندب إليه قولا أو فعلا مما فيه أجر والفضيلة

وهى نسخة ش على أنه مفعول ثان لوسم وجملة وسم معطوفة على الخبر وهو فرض (قوله) وهو والمستحب الخ قال م فى ك اعلم أن المندوب يستعمل على عبارات يرجع اختلافها إلى قوة تأكيد بعضها على بعض فيقال مندوب ومسنون ونفل ورغيبة ومستحب ومستحسن وفضيلة وتطوع وأدب وهى كلها راجعة إلى شيء واحد وهو ماطلب فعله طلبا غير جازم وهو حقيقة المندوب ويأتى بعض الكلام على هذا المعنى فى شرح البيت الآتى قريبا هـ والاولى لش أن يفعل مثل هذا ويؤخر ذكر الفرق بينها إلى البيت الآتى (قوله) مترادفة الخ واقتصر فى جمع الجوامع على ألفاظ أربعة فقال والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة خلافا لبعض أصحابنا وهو لفظى هـ قال احلو لو تقدم أن المندوب هو متعلق الندب ويرادفه عند أكثر الشافعية المستحب والتطوع والسنة وهو ظاهر كلام الاصوليين لان كلها متعلق الندب ولكن لما كانت مراتب الندب بحسب دليله متفاوتة بعضها آكد من بعض حتى تجوز بعضهم وأطلق على تارك المؤكد منها التاثيم مع أنه من خصائص ترك الواجب وربما أطلق عليه لفظ الواجب وقال العراقى والمخالف فى ذلك من أصحابنا القاضى الحسين والبغوى والخوارزمى قالو السنة ماواظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين والتطوع ما ينشئه الانسان باختياره والظاهر من مذهبنا أن المندوب والمستحب والفضيلة مترادفة وأما التطوع والسنة فنحو ماتقدم وأما قول المصنف ان الخلاف لفظى فمعناه بين أصحابهم وأما عندنا فليس بلفظى وقد فرق أهل المذهب بين تارك السنة فى الصلاة وتارك الفضيلة فقالوا لايسجد للفضيلة ولا للمستحب وان سجد لذلك بطلت صلاته وفرقوا فى السنة بين المؤكدة وغيرها وبين الترك نسيانا وعمدا هـ(١) (قوله) ولكن فعله الخ عبارة المحلى كان فعله قال العطار دلت الكاف على عدم الانحصار فى المرة والمرتين ولعل الضابط مالم ينته إلى حد المواظبة ويبقى الكلام فى ضابط المواظبة ولعله أن لا يتركه إلا لعذر اهـ فان قيل قد نقل عن بعضهم أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم انه اذا فعل مندوبا وجب عليه مداومته فالجواب أن كلام الفقهاء صريح فى رد ذلك لانهم فرقوا فى رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغير المؤكد بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح فى عدم مداومته ولان فى الترمذى

(١) جميع ما أبداه لايضر فى كون الخلاف لفظيا كما يدرك بالتأمل : عبد الله محمد الصديق

ما كثر أجره من المندوب ولم يصل درجة السنة والرغيبة مارغب فيه ولم يظهره فى جماعة كركعتى الفجر لقوله ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها والتطوع ما ينشئه الانسان باختياره من الأوراد والنافلة كل ماوراء الفريضة وهذا الخلاف لفظى إذ حاصله أن كلا من الأقسام كما يسمى بذلك الاسم الخاص الذى عينه له الفقهاء هل يسمى بغيره من تلك الأسماء فعند الاصوليين نعم وعندهم لا قصداً للتمييز بين مراتب المطلوب طلبا غير جازم فان بعضه آكد من بعض والمناسبة موجودة على كل حال وخاصة المندوب بالمعنى الاعم الثواب على الفعل بنية الامتثال وعدم العقوبة والذم على الترك وقد ينتقل إلى الوجوب بنذر وبالشروع خلافا للشافعية لنا قوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وحديث الاعرابى هل على غيرها

كان يدع الضحى حتى نقول لا يصليها هـ (قوله) والمندوب الخ قال فى المصباح ندبته إلى الامر ندبا من باب قتل دعوته والفاعل نادب والمفعول مندوب والامر مندوب اليه ومنه المندوب فى الشرع والاصل المندوب اليه لكن حذفت الصلة لفهم المعنى هـ وقال عياض فى المشارق الندب الحث على الشىء والرغبة فيه هـ وقوله مما فيه أجر أى أقل من السنة والفضيلة فالتنكير للتقليل وبذلك تميز عنهما قال ابن راشد فان كثر أجر المندوب وأظهره صلى الله عليه وسلم فى الجماعات يسمى سنة وان قل ولم يظهره سمى نافلة وان توسط بين القسمين سمى فضيلة هـ (قوله) كركعتى الفجر أى لانه ﷺ كان يصليهما فى بيته ثم يخرج لصلاة الصبح (قوله) ماينشئه الانسان أى ولم يفعله النبى ﷺ كما صرح به المحلى قال العطار وجعله مطلوبا من حيث اندراجه تحت أمر عام والانشاء من حيث الخصوص (قوله) كل ماوراء الفريضة أى مازاد عليها وهذا التعريف شامل لجميع ماتقدم وموافق لمعنى النافلة لغة وهو الزيادة انظر ما يأتى لناعن الحطاب فى البيت بعد هذا (قوله) وهذا الخلاف لفظى تقدم عن احلولو أن هذا عند الشافعية وأما عندنا فله ثمرة والمناسبة موجودة الخ(١) قال المحلى على قول السبكى وهو لفظى أى عائد إلى اللفظ والتسمية لان كلا من الثلاثة أى التى فرق بينها بعض الفقهاء وهى السنة والمستحب والتطوع كما يسمى باسمه المذكور هل يسمى بغيره فقال البعض لا إذا السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل من الاقسام الثلاثة أنه طريقة وعادة فى الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب وقال قبل هذا ولم يتعرضوا يعنى هذا البعض للمندوب لعمومه للاقسام الثلاثة هـ يعنى أنه مرادف لكل منها قال البنانى ومثله الحسن والنفل والمرغب فيه (قوله) بالمعنى الاعم أى الشامل للسنة فما دونها وقوله وقد ينتقل الخ يعنى أن المندوب إذا نذره الانسان أو شرع فيه صار واجب الفعل وكذا ينتقل إلى التحريم كما يأتى (قوله) خلافا للشافعية أى ومنهم ابن السبكى ولذا قال ولا يجب بالشروع خلافا لأبى حنيفة قال المحلى لأن المندوب يجوز تركه وترك اتمامه المبطل لما فعل منه ترك له هـ والجواب أن للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ماليس لها قبله ودليل ذلك الآية التى

---

(١) تقدم لنا أن ماذكره هناك لايضر فى لفظية الخلاف .

قال لا إلا أن تطوع أى فما تطوعت به عليك . وعورض بأن معناه إلا أن تطوع فلك أن تفعل وليس المراد فعليك بدليل حديث الترمذى وغيره الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر وأجيب بأن الأصل فى الاستثناء الاتصال وهو يعبر أن المعنى إلا أن تطوع فعليك حتى يقوم دليل خلافه ولم يقم وأما الحديث فالمراد به أنه أمير نفسه قبل الشروع وفائدة الأخبار

عند سن لكن عند الحنفية ينتقل للوجوب بالشروع مطلقا وعند المالكية فى سبعة أشياء نظمها ابن عرفة بقوله :

صلاة وصوم ثم حج وعمرة عكوف طواف وائتمام تحتما
وفى غيرها كالوقوف والطهر خيرن فمن شاء فليقطع ومن شاء تمما

ويعنى بالوقف بناء الاوقاف كالمساجد والقناطير وغيرها من سائر القربات ومن تعمد قطع ماعدا الائتمام لزمه إعادته كما فى الشامل وذكره ح عندقول ظم وتحصل الطهارة الخ وأشار له سيدى حمدون بن الحاج فى أبياته بقوله : —

وقاطعها بلا عذر معيد وقاطع ماسواها لايخاف

قال الزركشى والذى يظهر أنه لاحاجة لاستثناء الحج لأنه لايتصور أن يكون نفلا بل هو فى حق من لم يحج فرض عين وفى حق من حج فرض كفاية فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية اه ونوقش بأنه يتصور بحج العبيد والصبيان وبحث فيه بأن فرض الكفاية يسقط بهؤلاء وإن لم يتوجه الخطاب اليهم فان صلاة الجنازة تسقط بالصبيان ولو مع وجود الرجال الاأن يجاب بان فعلهم لم يقع فرضا بل وقع نفلا لكن سد مسد الفرض وأجاب بن السبكى عن إيجاب الحج والعمرة بالشروع بقوله ووجوب إتمام الحج أى المندوب لان نفله كفرضه نية وكفارة وغيرهما اه قال المحلى والعمرة كالحج اه وحاصل الجواب أن ذلك لمعنى يخصهما وهو أن الشرع اعتبر مساوات نفل كل منها الفرضه فى أمور ولم تعتبر تلك المساوات فى غيرهما فاتمامهما لم يجب بمجرد الشروع فيهما بل لوحظ مع ذلك مشابهة نفلهما لفرضهما فى أمور أشار البخارى وزاد بعضهم الأضحية فانها سنة فاذا ذبحت لزمت بالشروع وأجيب بانه بتمام الذبح تحصل الأضحية فلايتصور فيها وجوب الاتمام بالشروع وعلى تصور ذلك فوجوب الاتمام لدفع تلف المال لا للشروع فى المندوب ولكن عدم الاتمام لايستلزم التلف على الاطلاق لجوازأن يحصل بالشروع حز ضعيف تعيش الاضحية معه ولا تنقص القيمة اه عطار [قوله] وعورض الخ المعارضة عند علماء الجدل أن يأتى الخصم فى مقابلة دليل خصمه المستدل بدليل آخر دالاعلى نقيض مدعاه وعليه فالانسب أن يقول وعورض الاستدلال بالآية لحديث الصائم الخ ويقاس على الصوم الصلاة فلا تتناولهما الاعمال فى الآية كما قاله المحلى ثم يقول وأجاب الشافعية عن حديث الاعرابى بان معناه الاأن تتطوع فلك أن تفعل الخ ورد هذا الجواب بان الاصل فى الاستثناء الخ [قوله] وأما الحديث أى حديث الصائم أمير نفسه الذى استدل به الشافعية فاجاب عنه المالكية

بذلك دفع توهم لزوم الصيام لمن نواه بليل بمجرد النية وإن لم يشرع فان قيل يلزمكم المجاز فى استعمال الصائم فى الذى نوى الصوم ولم يشرع واسم الفاعل للمستقبل مجاز اتفاقا والأصل عدم المجاز قلنا ويلزم الشافعية المجاز أيضاً فى قوله إن شاء صام أى أتم الصيام فأطلق الصيام على إتمامه مجازأنعم ثبت فى مسلم أنه صلى الله عليه وسلم أفطر فى صوم التطوع ويأتى إن شاء الله فى كتاب الصوم مافى ذلك وقد ينتقل للحرمة كنافلة عند ضيق الفرض [ذو النهى] عنه بلا تحتم لتركه [مكروه] كقراءة القرآن فى الركوع والسجود وزاد بعضهم خلاف الاولى وفرق بينه وبين

والحنفية بان المراد أنه أمير نفسه قبل الشروع الخ [قوله] فان قيل هذا إيراد من الشافعية بلزوم ارتكاب المجاز فى الحديث والأصل عدمه وقوله قلنا أى معشر المالكية وكذا الحنفيـة يلزمكم أنتم ارتكاب المجاز فى الحديث من جهة أخرى وهى إطلاق الصيام على إتمامه إذ حقيقته شرعا الامساك من طلوع الفجر الى الغروب فلا بد من التجوز على كلا المذهبين فان قيل يلزم ماذكرتم من حمل الصائم على مريد الصوم تجوزان أحدهما فى لفظ الصائم والأخرى فى لفظ افطر حيث استعمل فى معنى استمر على فطره وهو مجاز بخلاف حمل الصائم على حقيقته كما تقول الشافعية فانه يلزم عليه مجاز واحد فى قوله إن شاء صام وتقليل المجاز أقرب الى الأصـل فقول الشافعية أرجح أجيب بأنه يلزمهم تجوز ان أيضاأحدهما فى لفظ صائم حيث استعمل فيما قبل الاتمـام الثانى فى لفظ صام وفى الأول نظر لأن إطلاق اسم الفاعل المتلبس بالحدث قبل اتمامه حقيقته عند الأصوليين كما حققه العبادى خلافاً للبنانى حيث قال إنه لا يكون حقيقة إلا اذا تلبس بجميع حقيقة الصيام وقد أطال هنا أرباب الحواشى مع أنه أمر قريب هل يلزم الشافعية مجاز واحد أو مجازان ذهب العبادى الى الأول وصوبه العطار والشربينى وذهب اللقانى الى الثانى وصوبه البنانى [قوله] ويأتى فى كتاب الخ محصل الجواب أنه عرض له صلى الله عليه وسلم مرض منعه من الاتمـام فافطر لعذر [قوله] عند ضيق الفرض أى ضيق الوقت عن الفريضة وكذا تقدم الفريضة عند خروج الوقت قال الناظم رحمه الله تعالى : [ذو النهى مكروه] أى المأمور به صاحب النهى عنه بلا حتم مكروه أى يسمى بذلك اصطلاحا ويقال له المنهى عنه نهى تنزيه وأما لغة فهو ضد المحبوب [قوله] وزاد بعضهم منهم ابن السبكى حيث قال فان اقتضى الخطاب الفصل اقتضاء جازما فايجاب أو غير جازم فندب أو الترك جازما فتحريم أو غير جازم فنهى مخصوص بكراهة أو غير مخصوص فخلاف الأولى قال المحلى زاده ص على الأصوليين أخذا من متاخرى الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الأولى فى مسائل وفرقوا بينهما ومنهم إمام الحرمين بالنهى المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر وعدل ص إلى المخصوص وغيره أى العام نظرا الى جميع الاوامر الندبية والمتقدمون يطلقون المكروه على ذى النهى المخصوص وغيره وقد ويقولون فى الأول مكره كراهة شديدة كما يقال فى قسم الندب سنة مؤكدة وعلى هذا

المكروه بأن المكروه ما نهى عنه بنهى خاص وقامت قرينة على أنه نهى غير جازم كالجلوس فى المسجد للداخل بدون تحية فى حديث الصحيحين إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين والصارف له عن الوجوب قوله للأعرابى الذى قال هل على غيرها قال لا إلا أن تطوع وغير ذلك وكالصلاة فى أعطان الابل فانها خلقت من الشياطين والصارف له عن التحريم قوله وجعلت لنا الارض مسجداً مع كونه لم يعلله بما ينافى ذلك وخلاف الأولى ما لم يرد فيه نهى مخصوص ولكن استفيد النهى عنه من الأمر بضده فان القاعدة العامة أن الأمر بالشىء يفيد النهى عن ضده فعلا كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم أو تركا كترك صلاة الضحى وذو النهى المخصوص أشد فالاختلاف فى شىء أمكروه هو أم خلاف الأولى يرجع إلى الخلاف هل ورد فيه نهى مخصوص أو إنما ورد ما يفيد الأمر بضده كصوم يوم عرفه للحاج خلاف الأولى وقيل مكروه لحديث

يقال أو غير جازم فكراهة اه بخ وإمام الحرمين حكى هذا الفرق عن بعضهم ولكن لما أقره نسب اليه قال الكمال لما كانت الكراهة فى الأول آكد منها فى الثانى ووقع الخلاف فى أشياء هل هى من الأول أو من الثانى خص بعض الفقهاء الثانى باسم خلاف الأولى تمييزا له كما قال إمام الحرمين فى النهاية التعرض للفرق بينهما مما أحدثه المتأخرون فظهر أن مقابلة الكراهة بخلاف الأولى وجعله اسما لنوع من الخطاب أمر اخترعه ص وأنه مع مخالفته لطريق الأولين مخالف لطريقة البعض المذكور أيضا لأنهم سموا بخلاف الأولى متعلق الحكم لا الحكم بل تسمية الطلب النفسى القائم بالذات العلية خلاف الأولى صادر عن غفلة منافاته للأدب اه وعلى ما للسبكى فالأحكام ستة لا خمسة فان اعتبرت معه مازاده إمام الحرمين فى الورقات وهو الصحة والفساد كانت ثمانية وان اعتبرت الرخصة والعزيمة كانت عشرة انظر مامر ، وجعلها بعض المعتزلة أربعة باسقاط الاباحة قال فى جمع الجوامع والأصح أن الاباحه حكم شرعى قال المحلى اذهى التخيير بين الفعل والترك المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع وقال بعض المعتزلة لا إذهى انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده اه والتفسير الأول يرجع الى الاعلام بنفى الحرج ولاشك أنه يتوقف على الشرع نعم ما أخذ من البراءة الأصلية فليس بحكم شرعى كشرب الخمر فى صدر الاسلام قبل أن يرد فيها نص وقيل الأحكام اثنان التحريم والاباحة وفسرت بجواز الاقدام الشامل لبقية الأحكام الخمسة وعليه يتخرج قوله صلى الله عليه وسلم أبغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق فان البغض يقتضى رجحان طرف الترك والرجحان مع التساوى محال [قوله] كالجلوس الخ مثل بمثالين إشارة الى أنه لا فرق فى النهى بين اقترانه بعلة حكمه وعدم اقترانه بها [قوله] فانها أى الابل خلقت من الشياطين أى طبعت على طبعهم من النفور والتوحش وإن كانت على طبعهم كانت أعطانها مظنة الشياطين لأن اتخاذ الطباع مظنة ائتلاف الذوات كما قيل شبيه الشىء منجذب اليه [قوله] كصوم يوم عرفة الخ أى لان النهى عنه إنما استفيد من دليل سنة افطاره وهو فعله

أبى داود وغيره أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة وأجيب بضعفه عند أهل الحديث وخاصية المكروه الثواب على تركه امتثالا وعدم العقاب والذم فى فعله [و] ذو النهى [مع حتم] لتركه بان لم يجوز فعله أصلا كشرب الخمر والزنى [حرام] ويسمى ممنوعا وخاصيته الذم والعقاب على فعله إلا أن يعفو الله والثواب فى تركه امتثالا [ماذون وجهيه] الاضافة على معنى فى أى المأذون فى وجهيه أى فعله وتركه على السواء كاكل الفاكهة [مباح] ويسمى جائزاً وحلالا [ذاتمام] الاقسام الخمسة وخاصية المباح عدم الثواب فى الفعل والترك وعدم العقاب فيهما أيضاً وترك المباح تديناً اعتداء إلا لعلة كترك الاكابر الشهوات لكسر النفوس وردها إلى المجاهدات ومع ذلك لا بد من رعاية الحقوق وسلامة العاقبة ليدوم العمل وقد وعظ رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحابة يوما فاجتمع جماعة منهم فقال بعضهم لا ناكل اللحم أبداً وقال بعضهم لا نفطر أبداً وبعضهم لا ننام أبداً وبعضهم لا ناتى النساء أبداً فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فغضب ثم قال أما أنا فاصوم وأفطر وأقوم وأنام وآتى النساء فمن رغب عن سنتى فليس

صلى الله عليه وسلم فانه أفطر فيه كما فى الصحيحين عن أم الفضل امامة بنت الحارث أن نساء اختلفن عندها فى يوم عرفة فى رسول الله صلى الله عليه وسلم هل هو صائم أولا فأرسلت اليه بقدح من لبن وهو واقف بعرفة على بعيره فشربه وليس النهى عنه مستفادا من حديث أبى ذر لضعفه كما عند سن تبعا للمحلى قال الناظم رحمه الله تعالى [وقع حتم حرام] ماهو ما أوجب الشرع احترامه أى تجنبه واتقاءه [قوله] ويسمى ممنوعا أى واليه ينصرف الممنوع عند الاطلاق وقد يراد بالمنع الكراهة كما أن المكروه يطلق على المحرم نظر المعنى المكروه لغة ويسمى محرما ومحظورا ومعصية ويقال فيه كبيرة لانه أكبر من المكروه أو بناء على نفى الصغائر وإن أردت بسط الكلام على الكبائر فانظر جمع الجوامع وح فى ك فى كتاب التصوف لأن ذلك محله قال الناظم رحمه الله تعالى [مأذون وجهيه مباح] مأخوذ من التوسعة وعدم الضيق ومنه باحة الدار أى ساحتها [قوله] أى فعله وتركه أى بان خير الشارع فيهما من غير ترجيح أحدهما على الآخر وقوله ويسمى جائزا وحلالا يسمى جائزاً لجواز فعله وتركه وحلالا لانه انحلت عنه التباعات فلا حق فيه للخلق ولا منع من جهة الحق وينتقل للوجوب والتحريم والندب والكراهة بحسب العوارض والنيات وأهل الله ليس عندهم مباح مستوى الطرفين لأنهم يفعلون كل شىء لله تعالى فهم فيه مابين وجوب وندب فقول ش وخاصيته عدم الثواب الخ هو بالنظر الى أصله لا بالنظر الى مايعرض له من النيات والمقاصد ونحو ذلك [قوله] وترك المباح الخ أصله للشيخ زروق فى شرح الوغليسية قال وترك المباح تدينا اعتداء على الله تعالى الا لعلة كالخوف من آفاته أو استشعار الفائدة فى تركه وانما ترك الاكابر الشهوات لئلا تعتادها النفس فتشتغل بالتشوف اليها عند مراقبة المولى تعالى وتعلق القلب به وقد وعظ إلى

آخر ماعند ش تتمة ذكر جس هنا كلاما حسنا أردت أن أذكره مختصرا ونصه اعلم أنه لابد لكل قسم من هذه الأحكام من حكمة قال فى ضيح وذلك انا استقرينا عادة الله تعالى فوجدناه جالبا للمصالح دارئا للمفاسد تفضلا منه فاذا شرع لنا حكما علمنا أنه لحكمة فان ظهرت لنا قلنا هو معقول المعنى وان لم يظهر لنا قلنا هو تعبد هذا قول أكثر الاصوليين وقال بعض الفقهاء إن التعبدات هى الاحكام التى لاعلة لها بحال والى جلب المصالح ودرء المفاسد ترجع أقسام الحكم الخمسة التى أشار لها ابن راشد أول شرحه على مختصر ابن الحاجب قال القسم الأول شرع لكسر النفس كالعبادات الثانى لبقاء الجنس كالاذن فى الطعام والشراب ونحوهما الثالث شرع للضرورة كالاجارات والبياعات ونحوهما فان الانسان مفتقر الى ذلك الرابع شرع للسياسة والزجر كتحريم القتل والزنا ونحوهما الخامس تنبيها على الكمال والنقص ومكارم الاخلاق كالنظر فى أحكام العبيد فالمسلم لما شرف بالاسلام استحق أن يكون مخدوماً واستحق من فيه شائبة كفر أن يكون خادماً فاحتجنا الى النظر فى أحكام العبيد رقا وعتقا وحض الشارع على العتق رفقا بالمملوك وبالمالك أيضاً لانه تعالى وعده أن يعتق بكل عضو منه عضوا منه من النار وفيه التنبيه على مكارم الاخلاق كالهبة والصدقة ورد الوديعة واللقطة قال ش يعنى ح فى أول اختصاره لشرح الحطاب على المختصر وقد نظمت زبدة ماتقدم فى كلام ابن راشد فى أبيات تقريبا للحفظ فقلت :

أربعة أقسام حكم الشرع ... خطاب تكليف خطاب وضع
ثم مركب وتكليف يرى ... فى الابتدا وبعضه وضع جرى
مثال ماركب والذى يليه ... طهارة بيع فحقق يانبيه
تكليفه لواجب ندب قسم ... كره وتحريم مباح قد علم
ذو الوضع قل لخمسة قد قسما ... لسبب شرط ومانع سما
ثمت تقدير وحجة تقام ... يستند الحكم لها على الدوام
ومثلوا الشرط بحول والسبب ... بالوقت مانعا بحيض لم يرب
ومثلوا التقدير قل ذو الضرر ... وحول ربح المال كن ذا بصر
وحجة الحكم باقرار يمين ... بينة لحققنه ياأمين
والحكم التى بها قد شرعت ... أحكام شرعنا لخمس جمعت
بكسر نفس وبقاء الجنس ... ضرورة أيضا لهذا الجنس
بعد بقائه سياسة كمال ... وضده كرم أخلاق تقال
مدارها درء المفاسد وزد ... جلب المصالح على ماقد عهد
معقول معنى الذى قد علمت ... حكمته غير عبادة تلت
فراجع لفهمها ما قد مضى ... يظهر معناها كفجر قد أضا

منى وأنزل الله يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم [والفرض قسمان كفاية] أى فرض كفاية وهو مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله وفرض عين وهو ماطلب من كل مكلف بعينه أو من واحد معين كالنبى صلى الله عليه وسلم فيما وجب عليه من خصائصه والفرق بينهما كما للشهاب القرافى فى الفرق الثالث عشر أن الفعل اذا كان بحيث يتكرر مصلحته بتكرره طلبه الشارع من الأعيان تكثيراً للمصلحة كصلاة الظهر مثلا فان مصلحتها الخضوع لله تعالى والتذلل له والمثول بين يديه وتعظيمه ومناجاته والتفهم لخطابه والتأدب بآدابه وهذه المصالح تكثر كلما تكررت الصلاة وإذا كان بحيث لا تتكرر مصلحته بتكرره طلبه الشارع على الكفاية نفياً للعبث كانقاذ الغريق اذا أمتثله انسان فالنازل إلى البحر بعده لا يحصل شيئاً من هذه المصلحة وكذا كسوة العريان واطعام الجوعان لامتناع تحصيل الحاصل ثم ذكر أن

اه وقد قدمنا الكلام على التقادير والحجج فى كلام ابن راشد عند الكلام على خطاب الوضع قال الناظم : [والفرض قسمان] البيت اشتمل هذا البيت على أمور ثلاثة الأول ان الفرض بالمعنى المتقدم ينقسم إلى قسمين فرض عين وفرض كفاية الثانى أن المندوب بالمعنى المتقدم يشمل السنة أى يصدق عليها لأن طلبها غير جازم أيضا الثالث ان السنة تنقسم كالفرض الى عين وكفاية [قوله] مهم يقصد الخ بهذا عرفه ابن السبكى والمهم ماحرك الهمة ولا يكون إلا معتنى به وعليه فالاخصر أن يقول مهم لا ينظر الى فاعله بالذات لأنه يلزم من كونه مهماأن يقصد حصوله من المكلف والمراد بالقصد الطلب من اطلاق السبب على المسبب فان حقيقة القصد الارادة ولواراد الشرع الواجب لما تخلف عن الوجود وعبر بالحصول دون التحصيل لأن الحصول هو المقصود بالذات والتحصيل مقصود تبعا لأصل الحصول لأنه سبب له وأن الذى يتوجه له الطلب هو التحصيل لكون الطلب إنما يتعلق بفعل المكلف أو المراد بالحصول التحصيل مجازا والعلاقة التعلق [قوله] من غير نظر الخ قال المحلى فلا ينظر الى فاعله إلا بالتبع للفعل ضرورة أنه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو دينى كصلاة الجنازة والأمر بالمعروف ودنيوى كالحرف والصنائع وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله حيث قصد حصوله من كل واحد أو من واحد بخصوصه كالنبى صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه وحده [قوله] والفرق بينهما الخ قد نظمه الزقاق بقوله :

وفرض عين الذى تكررا نفع به غير كفاية يرى

وكذا ابن عاصم فى منظومته فى الأصول بقوله :

والفرض مقسوم الى نوعين فرض كفاية وفرض عين
فما على الاعيان فرضه كتب فذاك فرض العين ليس ينقلب
وما على الجملة كالجهاد فرض كفاية على العباد

العينيةوالكفاية كما يتصوران فى الواجبات يتصوران فى السنن والمندوبات كالأذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالميت من أمور مندوبة فهذه على الكفاية والذى على الأعيان كالوتر وصلاةالعيدين والفجر وصيام الأيام الفاضلة والصدقات والطواف فى غير النسك وقد أشار الناظم إلى هذا مع مسألة أخرى وهى أن المندوب شامل للسنة بقوله [ويشمل المندوب سنة]حال كون المندوب بالمعنى الشامل للسنة منقسما [بذين] القسمين العينية والكفاية وجعلنا المجرور حالا من المندوب الذى أخذه المصنف بمعنى يشمل السنة أتم فائدة من جعله فى موضع الصفة لسنة هذا إن كان معنى شموله لها أنه أعم منها كما عليه القاضى الحسين وغيره فيكون المندوب هو كل ماطلب فعله طلباً غير جازم والسنة ما واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم من ذلك ويحتمل أن يريد بشموله لها تساويهما فيكون المراد انه شامل لجميع أفرادها التى تصدق عليها وهذا على قول الأصوليين أن ما طلب فعله طلباً غير جازم يسمى سنة ومندوباً ومستحباً وتطوعا مطلقاً واظب

[قوله] كالأذان أى للجماعة التى تطلب غيرها كما قال ظم فى سنن الصلاة تبعا للشيخ خليل وأما فى المصر ففرض كفاية ويكون مستحباً لمن بفلاة من الأرض لحديث ورد فى ذلك وحراما فى حق النساء لأن صوتهن عورة بالنسبة للرجال الأجانب ومكروها للنوافل والفوائت وخلاف الأولى للجماعة الحاضرة التى لا تطلب غيرها وقوله والاقامة أى لجماعة الذكور وسنة عين فى حق المنفرد [قوله] والتسليم أى إذا سلم واحد من الجماعة حصلت السنة بتسليمه وسقطت عن الباقين وقوله والتشميت أى العاطس بأن يقول له يرحمك الله قال فى الرسالة ومن حق المؤمن على المؤمن أن يسلم عليه إذا لقيه وأن يعوده إذا مرض وأن يشمته إذا عطس وأن يشهد جنازته اذا مات وأن يحفظه اذا غاب فى السر والعلانيةاه قال أبو الحسن والمذهب انالتشميت سنة كفاية قال الصعيدى ضعيف بل المذهب انه واجب كفاية وهو الذى عليه ح فى لك كما يأتى وقوله وما يفعل بالميت من أمور مندوبة احترز بهعن غيرها كستر عورته ومواراته فذلك واجب كفاية وبه يخصص قوله لخ فى وجوب غسل الميت بمطهر ولو بزمزم والصلاة عليه كدفنه وكفنه وسنيتهما خلاف اه انظر بنى [قوله] كالوتر الخ هما مثالان للسنة العينية والفجر وما بعده أمثلة للمندوبات العينية [قوله] أتم فائدة أى لأنه يستفاد منه انقسام كل من المندوب والسنة الى قسمين عينى وكفائى وأما ان جعل المجرور صفة لسنة انما يستفاد منه انقسام السنة فقط الى القسمين [قوله] انه أعم منها الح هذا هو المتبادر من كلام ظم كما قال ح فى لك ونصه وشمول المندوب للسنة هل هو على معنى ترادفهما وهو قول الجمهور ان المندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة أى أسماء لمعنى واحد أو على معنى أن المندوب أعم فيصدق بالسنة وغيرها وهو المتبادر من كلام ظم وهو قول القاضى حسين وغيره اه بخ [قوله] و يحتمل الح هذا الاحتمال خلاف الظاهر وقوله تساويهما الأولى ترادفهما كما

عليه النبي صلى الله عليه وسلم أم لافيتساوى إعراب المجرور حالا من المندوب واعرابه صفة لسنة والله أعلم

وأورد القرافى سؤالا وهو أن مقتضى مافرقنا به بين المطلوب عينا والمطلوب كفاية أن صلاة الجنازة فرض عين أو سنة عين لا فرض كفاية أو سنتها وإن شرع إعادتها كما قاله الشافعى لأن مصلحتها الخضوع لله تعالى ودعاؤه والتشفيع للميت وجوابه انا لانسلم أن ذلك مصلحتها اذ القصد الذاتى بها حصول المغفرة ظناً أو قطعاً والثانى لا سبيل إليه والأول قد حصل بالطائفة الأولى فان دعاء الجماعة مظنة الاجابة فاذا شرعت كفاية ولم تكرر عند مالك رضى الله عنه تنبيهات الأول الاحق فرض فى الكفاية الداخل فيه مع جماعة شرعوا فيه قبله وفيهم كفاية للقيام به يقع منه فرضاً ويثاب عليه ثواب الواجب الذى هو أعظم من ثواب النفل كما يؤخذ من الحديث القدسى الصحيح وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى مما افترضت عليه ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه وقد حكى صاحب الطراز أن من لحق بالمجاهدين وقد كان الفرض سقط عنه يقع فعله

عبر به ح لأن التساوى يكون بين المعانى والترادف بين الالفاظ وهو المراد هنا [تتمة] قال فى ك التنبيه الثالث قال أبو عبد الله الحطاب السنة لغة الطريقة وما رسم ليتبع والمراد بها عرفا طريقة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم التى لم يدل دليل على وجوبها فان فعلها وداوم عليها وأظهرها فى جماعة كالوتر والعيدين والاستسقاء أو فهم منه مداومتها كصلاة كسوف الشمس فسنة مؤكدة وإن اختل الاظهار أو داومه فنافلة كصلاة الضحى وقيام الليل لأن صلاة الضحى داوم عليها ولم يظهرها وصلاة الليل أظهرها ولم يداوم عليها وان وقع الترغيب فيها بمجرد القول كصلاة الفجر فرغيبة وكذا بمجرد الفعل كركعتين بعد المغرب وإحياء ما بين العشاءين وإن كانت منوطة بالأكل والشرب ونحوهما فهى الأدب هذا ما اقتضاه كلام ابن أبى زيد وهو قريب من اصطلاح المحدثين والشافعية وأما أهل المذهب فكل ماوراء الفرض عندهم نافلة لأن أصل النفل الزيادة ثم تفصل الى مؤكدة ومخففة ورغيبة ونافلة وهى الفضيلة قال ابن بشير ولا فرق بينهما إلا كثرة الثواب وقلته وقد اضطرب أهل المذهب فى ذلك بما يفهم منه ان ذلك راجع للاصطلاح وهو لا يتقيد بغير قصد واضعه وقد قيل فى الفرق بين السنة والفضائل والمستحبات ان كل ما واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم مظهرا له فهو سنة بلا خلاف وما نبه عليه وأجمله فى أفعال الخير فهو المستحب وما واظب على فعله غير مظهر له ففيه قولان قيل سنة نظرا للمواظبة وقيل فضيلة نظرا لترك إظهاره كركعتى الفجر قال بعضهم واسم المندوب يقع على الثلاثة اه بخ [قوله] تنبيهات أى سنة وقوله أحب الى هذا هو الشاهد من الحديث لأنه اذا كان الفرض أحب الى الله تعالى فثوابه أعظم من غيره ولم يرد فى حديث صحيح مقدار ما يزيد به الفرض على النفل وأما ماورد انه يزيد عليه

فرضاً وطرد غيره القاعدة في جميع فروض الكفاية كالساعي في تحصيل علم شرعي بعد أن قام به جماعة يقع منه فرضاً وإذا حمل الميت اثنان مثلا فدخل معهم ثالث وقع منه فرضاً وعلل ذلك بأن مصلحة الوجوب لم تحصل بعد وما حصلت إلا بفعل الجميع وهو مشكل على تعريف الواجب بما في تركه عقاب وترك هذا الداخل لايوجب عقاباً فكيف وقع واجباً فاما أن تبطل خاصية الواجب المذكورة أو تبطل قاعدة أن الداخل يقع منه فرضاً وجوابه أن الداخل واحد من الجماعة لعدم اعتبار عدد لهم معين ويصدق على كل منهم إذا تركه أنه آثم لكن بشرط أن يتركه غيره أيضاً الثاني اختلف في المخاطب بفرض الكفاية هل كل القادرين عليه ويسقط بفعل البعض ولذلك يأثم الجميع بتركه وقيل المخاطب به بعض منهم واختاره ابن السبكي أخذا من قوله تعالى ولتكن منكم

بسبعين درجة فقد ضعفه الحافظ بن حجر في كتاب تخريج أحاديث الرافعي كما قال الكمال [قوله] كالساعي في تحصيل علم الخ يقيد هذا بمن لم تظهر فيه نجابة في العلم وإلا صار في حقه فرض عين كما يأتي في التنبيه الرابع [قوله] اختلف في المخاطب قال في جمع الجوامع وهو على البعض وفاقا للامام لا على الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور والمختار البعض مبهم وقيل معين عند الله تعالى وقيل من قام به [قوله] هل كل القادرين الخ هذا قول الجمهور وصدر به ش لأنه المعتمد ونص عليه الشافعي في مواضع من الام كما قاله الزركشي وغيره وقوله ولذلك يأثم الخ هذا مما احتج به الجمهور وأجاب المخالف بأن إثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لا للوجوب عليهم واستبعده الكمال بما يعلم بالوقوف على الحواشي [قوله] أخذا من قوله تعالى أي لدلالة من على التبعيض كانه قيل ليفعل بعضكم قال البناني قد استدل بالآية المذكورة لقول الجمهور لأنه خاطب الجميع بالأمر على وجه الاكتفاء بفعل البعض كما ذكره البيضاوي في تفسيره على أن الآية معارضة بآية قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولذا أجاب الكمال عن استدلالهم بالآية بأنها ونحوها كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية بأنها مؤولة بالسقوط بفعل الطائفة جمعا بين الأدلة اه وهو تابع في ذلك لابن الحاجب حيث قال قالوا فلولا نفر قلنا يجب تأويله على السقوط جمعا بين الأدلة اه وقال احلولو واحتج العراقي بالآية على أن الوجوب متعلق بالقدر المشترك لأن المطلوب فعل أحد الطوائف ومفهوم أحد الطوائف قدر مشترك لصدقه على كل طائفة وقال أبو اسحاق الشاطبي قول علماء الأصول إنه متوجه على الجميع ويسقط بفعل البعض صحيح من جهة كلي الطلب لاجزئيته والضابط ان الطلب وارد على البعض ولكن لا على البعض كيف كان بل على من فيه أهلية ودليله الآية ولكن يصح أن يقال إنه واجب على الجميع تجوزا لأن القيام بذلك قيام بمصلحة عامة فهم مأمورون بتحصيلها ولكن البعض بالمباشرة وهم القادرون والبعض بالأمر للقادرين قال وبهذا الوجه يرتفع مناط

أمة يدعون إلى الخير ويأمرون الآية وقيل هو على بعض معين عند الله يسقط الفرض بفعله إن صودف أو فعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره عنه وقيل على البعض الذى قام به لسقوطه بفعله الثالث قال القرافى يكفى فى سقوطه ظن أن الغير فعله فاذا غلب على ظن كل طائفة أن غيرها قام به سقط الفعل عن الجميع وإذا ظنت كل طائفة أن غيرها لم يفعل وجب على الجميع وقال المحلى على القول بأنه على البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن لا فلا وعلى القول بنه على الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا قلت ويظهر أثر ذلك فى صورة الشك وهو أن يتردد أن غيره فعله أو لم يفعله من غير رجحان لأحدهما فعلى أنه على البعض لايجب عليه لأنه يصدق عليه أنه لم يظن أن غيره تركه وعلى أنه على الكل يجب عليه لأنه يصدق عليه أنه لم يظن أن غيره فعله وعليه درج القرافى الرابع يتعين فرض الكفاية بالشروع فيه أى يصير فرض عين على الأصح حتى طلب العلم لمن ظهرت فيه قابلية ونجابة قاله سحنون ومال إليه

الخلاف اه قلت وهذا البعض المكلف بالامر لغيره يكون هذا الأمر فى حقه من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فيشترط فيه الشروط المذكورة فيه [قوله] وقيل معين عند الله تعالى الخ قال العطار فيه إنه على الأول كذلك وإن كان مبهما عندنا كما إنه على الثانى مبهم عندنا أيضا وأجيب بأن الملاحظ فى الأول جهة الابهام وفى الثانى جهة التعيين وح فالخلاف لفظى [قوله] قوله البعض الذى قام به قال الشيخ زكريا هـذا من تفارع القول قبله وان أوهم كلامه خلافه [قوله] قال القرافى أى فى الفرق الثالث عشر لما ذكر الفرق بين فرض الكفاية وفرض العين ذكر مسألتين الأولى مامر عنـد ش أن فرض الكفاية والأعيان كما يتصوران فى الواجبات يتصوران فى المندوبات الثانية ماذكره ش هنا والى المسألتين أشار الزقاق فى المنهج بقوله :

والظن كاف فى السقوط والسنن   عين كفاية على ذاك السنن

[قوله] سقط عن الجميع أى وان ترك بالكلية مع وجود الظن المذكور قال الشيخ المنجور فى شرح البيت المتقدم يكفى فى سقوط المأمور على الكفاية ظن الفعل وإن لم يفعل ألبتة بخلاف الأعيان على الصحيح ولبس سقوطه بالغير نيابة حتى تتعذر فى الفعل البدنى وقوله وجب على الجميع أى وان فعاته طائفة ولم يشعر بذلك غيرهم لأن المدار على الظن والنية [قوله] فى القول الأول ومن لا فلا يشمل من ظن أن غيره فعله ومن لم يظن شيئا أصلا إذ الأصل براءة الذمة وقوله فى الثانى ومن لا فلا صادق بمن ظن أن غيره لم يفعله وبمن لم يظن شيئا أصلا ولا يخفى مناسبة السقوط لقول الكل والوجوب لقول البعض قاله البنانى قوله وعليه عول القرافى أى حيث علق السقوط بظن فعل الغير فيؤخذ منه أنه لا يسقط إلا بذلك وهذا إنما يناسب القول بأنه على الكل وهو الراجح [قوله] الرابع يتعين الخ قال ابن السبكى ويتعين بالشروع على

ابن ناجى وجعله شيخه أبو مهدى المذهب قائلا لا أعرف خلافه خلاف ما عند المحلى أنه لا يجب الاستمرار فى تعلم العلم لمن آنس الرشد فيه من نفسه على الأصح لأن كل مسألة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها فاذا حصلت فقد تم الواجب فلا يجب الشروع فى أخرى لأنه ابتداء دخول فى فرض الكفاية الخامس عند الأستاذ أبى اسحاق الاسفرايني وإمام الحرمين وأبيه أبو محمد الجوني أفضل من فرض العين لأنه يصان بالقيام به عن الاثم جميع المكلفين بخلاف فرض العين فانه

الأصح قال المحلى بجامع الفرضية وقيل لا يجب إتمامه والفرق أن القصد به حصوله فى الجملة فلا يتعين حصوله لمن شرع فيه فتجب صلاة الجنازة على الأصح كما يجب الاستمرار فى صف القتال جزما لما فى الانصراف من كسر قلوب الجند اه وقال العراقى هذه مسألة فقهية لم يتعرض لها أهل الأصول وهذا الترجيح لابن الرفعة وقال البارزى فى التمييز لا يلزم من فروض الكفاية بالشروع إلا الجهاد وصلاة الجنازة ولم يرجح الرافعى والنووى فى هذه المسألة شيئا وهى عندهما من القواعد التى لا يطلق فيها ترجيح لاختلاف الترجيح فى فروعها والأقرب عندى أنه لا يتعين بالشروع إن كان هناك من يقوم به لأن المقصود حصول الفعل من غير نظر بالذات إلى فاعله إلا فيما قام الدليل على وجوب إتمامه بالشروع كصلاة الجنازة بخلاف تكفين الميت ودفنه اه نقله احلولو وقال بعده ومما ينبنى على هذه القاعدة من الفروع جواز أخذ الأجرة فى الشهادة على التحمل فمن قال يتعين منع الأخذ لأن فرض العين لا يجوز أخذ الأجرة عليه ومن قال لا يتعين يجيز ذلك [قوله] خلاف ماعند المحلى الخ ولفظه بعد مامر عنه وإنما لم يجب الاستمرار فى تعلم العلم لمن آنس الرشد من نفسه على الأصح لأن كل مسألة الخ قال الكمال فان قيل هذا التعليل يقتضى وجوب الاستمرار فى تعلم المسألة الواحدة بعد الشروع فيها وإطلاقهم ينافيه قلنا المراد بتعلم العلم تحصيل ما تضمنته مسائله من الأحكام إذ هى المثبتة بالدليل فى العلم فلا يتحقق الشروع فيه بأقل من علم حكم مسألة واحدة فمن لم يحصل ذلك فهو لم يشرع وإعراضه عن تصور الموضوع والمحمول والتردد فى الحكم أعراض قبل الشروع لا بعده (قوله) فاذا حصلت الخ هذا من كلام ش زائد على كلام المحلى كما أنه زاد أول الكتاب بعد قول المحلى على الأصح مانصه مذهب الشافعية لأنه منهم [قوله] عند الأستاذ الخ قال فى جمع الجوامع وزعمه الأستاذ وإمام الحرمين وأبوه أفضل من فرض العين اه وبحث معه البرماوى تبعاً لشيخه الزركشى بأنه قد وهم فى النقل عمن ذكر والصواب أن القيام به أفضل كما فى عبارتهم لا أنه نفسه أفضل منه اه ونص إمام الحرمين فى كتابه الغياثى القيام بفرض الكفاية أفضل اه ونص أبوه أبو محمد الجوينى فى كتابه المحيط بمذهب الشافعى للقيام به مزية اه وكذلك نقل أبو على السنجى عن طوائف من المحققين أن فرض الكفاية أهم من فرض الأعيان والاشتغال به أفضل من الاشتغال بأداء فرض العين قال

يصان بالقيام به عن الاثم القائم به فقط والمتبادر وإن لم يتعرضوا له إن فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشرع به لقصده حصوله من كل مكلف فى الأغلب السادس أشار فى المختصر إلى جملة من فروض الكفاية بقوله الجهاد فى أهم جهة كل سنة وإن خاف محارباً كزيارة الكعبة فرض كفاية

الكمال ولك أن تقول بم يهم ص إذ الفرض هو فعل المكلف الذى هو متعلق الطلب الجازم ومتعلق الثواب والعقاب وهو الحاصل بالمصدر كالجهاد وصلاة الجنازة ونحوهما والقيام به فعل بالمعنى المصدرى ووصفه بالأفضلية لكونه آتيا بما هو أفضل فوصف الفرض بالأفضلية بالأصالة والقصد ووصف الاتيان به بالأفضلية بالتبع بل ماصنعه أجود لما فيه من التنبيه على أنه مقصود الأيمة المذكورين [قوله] والمتبادر الخ هكذا قال المحلى قال العطار أى صريحاً وإلا فقد قالوا أن قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه وعللوه بأنه لايحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية وهذا التعليل كالصريح فى أن فرض العين أفضل اه وزاد المحلى بعد ماعند ش ولمعارضة هذا دليل الأول وهو أنه يصاب به الخ وأشار المصنف إلى النظر فيه بقوله زعمه اه قلت وللاستاذ ومن ذكر معه أن يجيبوا عن وجه الأفضلية الذى ذكره المحلى بأن فرض العين إنما طلبه الشارع من كل أحد لأمر لم يوجد فى فرض الكفاية وهو ما تقدم عن القرافى فى الفرق بينهما فالطلب المذكور بمجرده لايدل على الأفضلية والله أعلم ﴿ تتمة ﴾ قال فى جمع الجوامع وسنة الكفاية كفرضها قال المحلى فيما تقدم وهو أمور : أحدها أنها من حيث التميز عن سنة العين مهم يقصد حصوله الخ كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للأكل من جماعة فى الثلاث مثلا الثانى أنها أفضل من سنة العين عند الأستاذ ومن ذكر معه ثالثها أنها مطلوبة من الكل عند الجمهور وقيل من بعض مبهم إلى آخر الأقوال رابعها أنها تتعين بالشروع على الأصح اه بخ (قوله) التنبيه السادس الخ لما تقدم له فى كلام القرافى حصر فروض الكفاية بالضابط أراد هنا أن ينبه على عدد مايصدق عليه ذلك الضابط كذكر المثال بعد الحد وقوله إلى جملة الخ هذه الأمور ماعدا الجهاد من الأمور التى ذكرها الشيخ خ فى غير مضانها والجهاد فى الأصل مصدر جاهد جهاداً ومجاهدة وأصله جيهاد خفف بحذف الياء مشتق من الجهد بفتح الجيم وهو التعب والمشقة لما فيه من ارتكابها أو من الجهد بالضم وهو الطاقة لأن كل واحد يبذل جهده فى دفع صاحبه وهو فى الاصطلاح قتال الكفار لنصره الاسلام وإعلاء كلمة الله تعالى (قوله) كزيارة الكعبة الخ أى قيام الموسم بالحج لا زيارتها بطواف أو عمرة فقط وأفردها عن نظائرها الآتية لمشاركتها للجهاد فى الوجوب كل سنة قوله كالقيام بعلوم الشرع المراد بهاهنا العلوم الغير الواجبة على الأعيان لأن العلوم الشرعية منها ماتجب معرفته عينا ومنها ماتجب معرفته كفاية وهذا القسم إما مقاصد أو وسائل ومنها

ولو مع وال جائر كالقيام بعلوم الشرع والفتوى والدرء عن المسلمين أى كف الأذى عنهم كاطعام جائع وستر عورة محتاج ونصيحة المسلم وحضانة لقيط ونفقته وإن لم يعط من الفيء وعيادة المرضى وتمريضهم وضيافة الوارد والقضاء والشهادة أى تحملها لقوله فى الشهادات والتحمل إن افتقر إليه فرض كفاية وتعين الاداء من كبريدين والامامة أى الخلافة العظمى وأما إمامة الصلاة فتابعة

ما معرفته مستحبة أنظر ماتقدم لش عند قول ظم مابه كلفنا (قوله) والفتوى إن كان المراد بها تعليم المسائل فى أى فن والمراد بالقيام بالعلوم تحصيلها كان من عطف أحد المتقابلين على الآخر وإن أريد بها ماهو المتعارف من تعليم المسائل الفقهية وأريد بالقيام بالعلوم التعلم والتعليم كان من عطف الخاص على العام قاله الشيخ بنى وعرفوا الفتوى بأنها الأخبار بالحكم الشرعى على غير وجه الالزام (قوله) والدرء الخ هذه نسخة ابن غازى مصدر درأ أى دفع وفى نسخة والضرر أى دفعه والنسخة الأولى أولى لعدم احتياجها لتقدير [قوله] كاطعام الخ هو وما بعده إلى قوله والقضاء أمثلة للدرء عن المسلمين قال ز ويلحق بالمسلمين من فى حكمهم كأهل الذمة ثم قال وواجب على كل من قدر على دفع مضرة أن يدفعها مالم يخف مضرة [ابن عرفة] خوف العزل عن الخطة ليس بمضرة (قوله) والقضاء إنما يجب القضاء عيناً أو كفاية إذا كان القاضى يعاب على الحق وإلا صار محرماً ونقل بنى عن ابن عبد السلام عند قول خ فى باب القضاء ولزم المتعين مانصه هذا حين كان القاضى يعاب على ماوليه وربما كان بعضهم يحكم على من ولاه ولا يقبل شهادته إن شهد عنده وأما إذا صار القاضى لا يعاب بل من ولاه ربما أعاب عليه من مقصوده بلوغ هواه على أى حال كان فان ذلك الواجب ينقلب محرماً نسأل الله السلامة وأكثر الخطط الشرعية فى زماننا شريفة على غير مسميات اه وانظر اختصار شيخنا كنون فى باب القـ ا ه (قوله) أى تحملها الخ ظاهره أن الأداء فرض عين مطلقاً وليس كذلك بل يكون فرض كفاية إن زاد الشهود على النصاب ولفظ ز وأداء الشهادة وكذا تحملها إن احتيج له كما سيذكره فى بابها ومحلها إن وجد أكثر من النصاب وإلا تعين التحمل على النصاب (قوله) أى الخلافة الخ وإليها ينصرف لفظ الامامة عند المتكلمين قال سيدى عبد القادر الفاسى حقيقتها على ماعند السعد رياسة فى أمور الدين والدنيا خلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم فتخرج النبوة والقضاء وغيرهما من الرياسة الخاصة اه وقال الآمدى وابن سلمون هى عبارة عن نيابة شخص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى إقامة قوانين الشرع وحفظ الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة اه وقد جرت عادة المتكلمين بذكرها عقب النبويات قال ابن سلمون وشروطها المجمع عليها ستة الذكورة والبلوغ والحرية الرابع الورع والعدالة الخامس الاجتهاد السادس الكفاية وهى أن يكون ذا رأى مصيب بحيث ينظر فى مصالح المسلمين وضبط أمورهم كما يجب ونجدة فى تجهيز الجيوش وســـد الثغور وإقامة

لصلاة الجماعة والمشهور أنها سنة مؤكدة فى غير الجمعة وقيل فرض كفاية والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لكن بشروط أن يكون عالماً بما هو معروف وما هو منكر وأن يأمن من تأذية الانكار لمنكر أعظم كتأدية النهى عن شرب خمر إلى قتل نفس فان فقد هذان الشرطان

الحدود وإنصاف المظلوم من الظالم لا يلحقه ضعف فى ذلك وزاد أهل السنة كونه قرشياً اه بخ وقال أبو الحجاج الضرير :

وشرط من يصلح للأمامة العقل والعلم والاستقامة
والسمع والبصر والكلام والميز الأمور والاقدام

(قوله) والأمر بالمعروف الخ قال فى الرسالة ومن الفرائض الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على كل من بسطت يده فى الأرض وعلى كل من تصل يده إلى ذلك فان لم يقدر فبلسانه فان لم يقدر فبقلبه اه وقال ابن عرفة هو فرض كفاية ومن انفرد به تعين عليه والدليل على وجوبه الكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فنحو قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأما السنة فنحو حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان وقال لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعذبنكم الله بعذاب من عنده وأما الاجماع فان المسلمين فى الصدر الأول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع القدرة عليه لأن ذلك من مهمات الدين ولأجله بعث الله الأنبياء والمرسلين فلو أهمل لتعطلت الشريعة واضمحلت الديانة وشاعت الجهالة ولذلك قام به الصدر الأول حتى عمت أنوار الشريعة جميع البلاد وأما الآن فقد غلبت علينا المداهنة حتى تعطلت هذه الفريضة فانا لله وإنا اليه راجعون من ذهاب الأخيار والبقاء مع قوم لا يستحيون من فضيحة ولا عار وقد تقوم كثرة رؤية المنكرات مقام ارتكابها فى سلب القلوب نور التميز والانكار أنظر القسطلانى والمدخل وقد روى مسلم وغيره ما معناه إن القلب إذا افتتن وخرجت منه حرمة المعاصى خرج منه نور الايمان كما يخرج الماء من الكوز اذا مال أو انتكس قاله ابن حجر [قوله] لكن بشرط الخ ذكر ش شروطا أربعة وزاد ز شرطا خامسا وهو أن يكون مجمعا على تحريمه أو ضعف مدرك القائل بجوازه كأبى حنيفة فى شرب النبيذ فعلينا نهى حنفى عن شربه وأما ما اختلف فيه فلا ينكر على مرتكبه ان علم أنه يعتقد تحليله بتقليد القائل بالحل فان علم أنه يرتكبه مع اعتقاد تحريمه نهى لانتهاكه للحرمة قاله ابن عبد السلام وان لم يعتقد التحريم ولا التحليل والمدرك فيهما متواز أرشد للترك برفق لأنه من باب الورع قاله الشيخ زروق اه بخ قلت ويمكن ادراج هذا فى الشرط الأول لرجوعه اليه [قوله] أن يكون عالما الخ خرج الجاهل بالحكم فلا يحل له الامر والنهى لأنه ربما أمر بالمنكر

حرم النهى والأمر وأن يظن الافادة وإلا لم يجب ونظم بعضهم الشروط الثلاثة فقال :

معرفة المنكر والمعروف والظن فى افادة الموصوف
والأمن فيه من أشد المنكر كقتل نفس فى قيام الخمر

ابن ناجى ويشترط ظهور المنكر من غير تجسيس ولااستراق سمع ولا استنشاق ريح ولا بحث عماخفى بيد أو ثوب أوحانوت فانه حرام اه قلت لايلزم من حرمته أن يسقط بارتكابه التغيير الواجب اذا وقع ونزل وحصل الاطلاع عن تجسيس هذا هو المذهب وما وقع لعمر رضى الله عنه ليس مذهبا لنا فانه طاف ليلة بالمدينة فرأى من خلال باب شيخا يشرب خمراً بتسور جدار البيت فقال يا أمير المؤمنين عصيت واحداً وعصيت ثلاثا خالفت ولا تجسسوا . وأتوا البيوت من أبوابها لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا أى تستأذنوا فعفا عنه وخرج

ونهى عن المعروف فيعكس القضية وهذا من علامات الساعة فى الحديث فكيف بك يا حذيفة اذا فعلت سنة قالوا فعل بدعة وإذا فعلت بدعة قالوا فعل سنة (قوله) حرم النهى والامر الخ نحوه فى ز قال بنى ما ذكر ز من ان الاولين شرط فى الجواز هو نص ابن رشد فى سماع القرينين من كتاب السلطان اه ونسبه ز للقرافى وقال السعد والآمدى بالوجوب فيما لو ظن عدم الافادة أو شك فيها بخلاف ما لو قطع بعدمها ونص السعد ومن الشروط تجويز التأثير بأن لايعلم قطعا عدم التأثير لئلا يكون عبثاً واشتغالا بما لا يعنى اه ونص الآمدى من شروط الوجوب أن لا ياس من اجابته اه وقال أكثر الشافعية لايشترط هذا بالكلية لأن الذى عليه الأمر والنهى لا القبول كما قال تعالى ما على الرسول إلا البلاغ وقال تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين ولذا قال النووى قال العلماء ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لكونه لا يفيد فى ظنه بل يفعل مايجب عليه اه [قوله] وإلا لم يجب أى ويبقى الجواز ان لم يتاذ فى بدنه أو عرضه وإلا انتفى الجواز أيضاً والظاهر ان هذا القيد يعلم من الثانى قاله ز [قوله] فى البيت الثانى والأمن من أشد من ذا المنكر هكذا فى النسخ المطبوعة والذى عند [ز] والأمن فيه من أشد المنكر وبه يتزن البيت وقوله فى قيام الخمر أى فى النهى عن شرب الخمر مثلا وهذه الشروط إنما هى فى التغيير باليد أو باللسان لافى التغيير بالقلب [قوله من غير تجسيس الخ] قال امام الحرمين فى الارشاد ليس من الأمر بالمعروف البحث والتجسيس واقتحام الدور بالظنون بل إن عثر على منكر غيره اه وقال الماوردى التجسس مباح فى صورة وهى ما اذا أخبرنا عدل بان رجلا خلا برجل يقتله أو بامرأة يزنى بها فانه يجوز فى هذه الحالة التجسيس خوف فوات مالا يستدرك [قوله] قلت لا يلزم الخ أصله للزرقانى فانه قال بعد ما نقل مثل ما لابن ناجى عن تت ما نصه والظاهر أن حرمة الأقدام على ذلك لايمنع وجوب النهى عنه بعد ذلك فما وقع لعمر إلى آخر ما عند ش

قائلا ويل لعمر إن لم يغفر الله له أو كل الناس أفقه منك يا عمر وأقوى مراتب الانكار باليد ثم باللسان ثم بالقلب وهو بالقلب فرض عين ثم لا يضره من ضل ثم قال فى المختصر

[قوله] وأقوى مراتب الخ هذا أيضاً نقله ز عن تت وشاهده حديث أبى سعيد وقوله باليد أن توقف التغيير عليها كاراقة الخمر ومنع ظالم من ضرب (وقوله) ثم باللسان أى بالوعظ والتذكير مع لين أو إغلاظ بحسب ما يكون أنفع وقد يبلغ بالوعظ والتذكير والسياسة مالم يبلغ بالسيف والرياسة قال الشافعى من وعظ أخاه سراً فقد نصحه وزانه ومن وعظه جهراً فقد فضحه وشانه ثم إن التغيير باللسان وإن كان أدون من التغيير باليد فينبغى أن يكون متقدماً عليه بالفعل قال الصعيدى على الرسالة والحاصل أن صفة أمر السلطان يعنى وما أشبهه من كل من بسطت يده فى الأرض أن يعرف المأمور أو المنهى بذلك فان امتثل فالأمر ظاهر وإلا هدده بالضرب وإلا ضرب بالفعل فان لم يمتثل أشهر له السلاح إن وجب قتله ولا ينتقل عن مرتبة إلا عند عدم إفادة ما قبلها اه كما أن التغيير بالقلب متقدم فى الوجود إذ لو لم ينكره بقلبه لما غيره بلسانه أو يده (قوله) ثم بالقلب أى بأن يكره ذلك لانه يجب كراهية المعصية فالراضى بها شريك لفاعلها ويعزم أنه لو قدر عليه لازال ذلك المنكر أو أمر بذلك المعروف قال الصعيدى وصورة تغييره بالقلب اذا رآى منكراً أن يقول فى نفسه لو كنت أقدر على تغييره لغيرته واذا رآى معروفا ضاع يقول فى نفسه لو كنت أقدر على الامر به لأمرت قال عج وفى كلام تت والشاذلى ما يفيد أنه اذا كان بالقلب يعتبر فيه الكلام النفسى ولا تكفى النية اه بخ وتقدم فى الحديث أن التغيير بالقلب أضعف الايمان واستشكل بانه يدل على ذم فاعله وأيضاً قد يعظم ايمان شخص وهو لا يستطيع أن يغير بيده أو بلسانه فلا يلزم من عجز عن ذلك ضعف ايمانه وأجاب عز الدين بن عبد السلام بان المراد بالايمان هنا الاعمال مجازاً ولاشك ان التقرب بكراهية القلب ليس كالتقرب بالانكار بالقول أو بالفعل ولم يذكره صلى الله عليه وسلم فى معرض الذم وانما ذكره ليعلم المكلف حقارة ماحصل له من هذا القسم فيترقى الى غيره وأجاب ابن حجر الهيتمى بانه على حذف مضاف تقديره أضعف خصال الايمان فالمراد حينئذ الاسلام أو تقديره أضعف آثار الايمان أى أقل آثاره ومقتضياته وثمراته فهو باق على حقيقته من التصديق واطلاق الايمان على الأعمال أو الاسلام مجاز من اطلاق اسم السبب على المسبب فان الايمان سبب لامتثال الشرائع (قوله) وهو بالقلب فرض عين أى لقدرة كل أحد عليه ولا تكفى الكراهية القلبية لمن قدر على ماهو أعلى منها كما يفيده الحديث المتقدم (قوله) ثم لا يضره الخ يشير الى معنى قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم قال ابن حجر من أقبح البدع أن بعض الجهلة اذا أمر بمعروف أو نهى عن منكر يقول قال تعالى عليكم أنفسكم الآية

والحرف المهمة أى كالحراثة والنجارة والحياكة ورد السلام وابتداؤه سنة كفاية وهى أفضل منه وهى احدى المسائل التى يفضل فيها النفل الفرض ونظمت فى قول بعضهم

الفرض أفضل من تطوع عامل حتى ولو قد جاء منه بأكثر
إلا التطهر قبل وقت وابتدا بدل السلام كذاك ابراء المعسر

وما علم الجاهل بقول أبى بكر رضى الله عنه أن من فعل ذلك أردف اثم معصيته باثم تفسيره القرآن برأيه" وانما معنى الآية عليكم أنفسكم بعد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قاله ابن المسيب اه والى هذا المعنى يشير قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الآية اذا رأيتم شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة واعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بنفسك قال الفاكهانى وأعجب ما فى زماننا ان الذين يظن بهم العلم والدين ويتعين عليهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر متلبسون بمناكر شتى يجب إنكارها عليهم ولقد أحسن من قال

بالملح يصلح ما يخشى تغـــيره فكيف بالملح إن حلت به الغير

وقال آخر :

هذا الزمان الذى كنا نحـــذره فى قول كعب وفى قول ابن مسعود
دهر به الحق مردود بأجمعه والجور فيه حقيق غير مردود
إن دام هذا ولم يحدث له غـــير لم يبـك ميت ولم يفرح بمولود

(قوله) والحرف المهمة أى مما لا يستغنى عنه كما مثل به ش لا غير ذلك كنقش سقف وجدار وقصر قماش فان نوى الانسان عند اشتغاله بالحرف المهمة فرض الكفاية أثيب عليها قال ابن عبد السلام فى قواعدة فروض الكفاية التى تتعلق بها المصالح الدنيوية من الحرث والغزل والنسيج ونحوها لا يؤجر عليها فاعلها إلا اذا قصد القربة كما لا يؤجر على ترك العصيان إلا اذا قصد بذلك طاعة الديان (قوله) ورد السلام دليل وجوبه قوله تعالى : وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها أى قولوا لمن قال السلام عليكم وعليكم السلام ورحمة الله تعالى ولمن زاد الرحمة يزاد له وبركاته ولمن زاد الرحمة والبركة يجاب بمثلها قال فى الرسالة وأكثر ما ينتهى السلام إلى البركة قال ابو الحسن كذا فى الموطأ عن ابن عباس قال وعليه العمل سلفاً وخلفاً فالزيادة على ذلك غلو وبدعة فيكون مكروهاً اه وكانت العرب فى الجاهلية تقول حياك الله فابدل الله ذلك بالسلام [قوله] وابتداؤه الخ هذا من كلام الرسالة قال فيها ورد السلام واجب والابتداء به سنة مرغب فيها (وقوله) أفضل أى لانها سبب فيه ومن سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها (وقوله) فى قول بعضهم الخ هو السيوطى فى قلائد الفوائد قاله ز (وقوله) دائن كذا فى نسخة من الشارح

ويتعين الرد فى حق الواحد إلا المؤذن والملبى فلا يردان حال الآذان والتلبية ويجب ردهما بعد الفراغ ويكره السلام على الآكل والواطئ وقاضى الحاجة ولا يردون بعد الفراغ ويحرم على مستمع خطبة ويحرم رده ولا يجب بعد الفراغ وهل يكره على قارىء القرآن ولا يجب رده ش

أى متدين وعند ز عابد وهما بمعنى واحد وفى نسخة من ش عاقل (قوله) فى حق الواحد أى وأما فى حق الجماعة فهو فرض كفاية فيكفى رد الواحد منهم قال فى الرسالة واذا سلم واحد من الجماعة اجزأ عنهم وكذا اذا رد واحد منهم اه قال ابو الحسن فى كبيره يؤخذ منه أن الكمال أن يبدأوا كلهم لان ذلك أبلغ فى المودة لا سيما الجاهل بالسنة فانه يجد فى نفسه شيئاً من كونه لم يسلم عليه من بقى وكذا يقال فى الرد اه ولذا قال ش فى الفرع الاول رد الجميع أولى (قوله) الا المؤذن الخ قال خ فى باب الاذان فى المكروهات وسلام عليه كملب وقال فى صفة الأذان بلا فصل ولو باشارة لكسلام قال ز ورده وتشميت عاطس والكلام الذى لايجب أحرى ثم قال والملبى كالمؤذن ويجب عليهما الرد بعدالفراغ وإن لم يكن المسلم حاضراً وإسماعه إن حضر ولا يكتفى باشارتهما حال التلبية والأذان فيما يظهر وقال فى باب الجهاد يجب الرد أن استمر المسلم حاضراً اه فمفهومه أنه إن لم يستمر فلا يجب وهذا هو الظاهر (قوله) ويكره السلام الخ نقل ح عن أبى الحسن الصغير يكره السلام على خمسة الملبى والمؤذن وقاضى الحاجة والآكل والشارب اه وأما الواطىء فلا إشكال فى كراهية التسليم عليه شرعاً وطبعاً فى تلك الحالة لأنه يطلب فيها الستر وقلة الكلام كما وردت به السنة وكذا قاضى الحاجة روى عن ابن عمر رضى الله عنه أن رجلا مر برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يبول فلم يرد عليه رواه الجماعة إلا البخارى نعم زاد أبو داود أنه تيمم ثم رد على الرجل السلام وفى رواية أخرى فلم يرد عليه حتى توضأ ثم اعتذر إليه فقال إنى كرهت أن أذكر الله تعالى إلا على طهر قال الشوكانى فى شرحه لمنتقى الأخبار لابن تيمية ويؤخذ منه أنه ينبغى لمن سلم عليه فى تلك الحالة أن يدع الرد حتى يتوضأ أو يتيمم وهذا إذا لم يخش فوت المسلم أما ان خشى فوته فالحديث لا يدل على المنع لأن النبى صلى الله عليه وسلم تمكن من الرد بعد أن توضأ أو تيمم فيمكن أن يكون تركه لذلك طلباً للاشرف ويبقى الكلام فى الحمد حال العطاس فالقياس على الحديث المذكور وكذا التعليل بكراهة الذكر إلا على طهر يشعران بالمنع وظاهر حديث إذا عطس أحدكم فليحمد الله يشعر بشرعيته فى جميع الأوقات فهل يخصص عموم كراهة الذكر بحديث العطاس أو يجعل الأمر بالعكس أو يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيتعارضان فيه تردد وقيل إنه يحمد بقلبه وهو أولى اه وكذا يكره السلام على أهل البدع والظلم واليهود والنصارى قال فى الرسالة ولا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام فمن سلم على ذمى أى نسيانا أو ظنا انه مسلم فلا يستقيله أى لا يطلب منه الاقالة بأن يقول له إنى سلمت عليك ظنا منى بأنك مسلم ولو علمت أنك كافر ماسلمت

وعليه صاحب المدخل ويسن السلام عليه ويجب رده وهو المعتمد كما يفيده الونشريسى [فروع] الأولى رد الجميع وهل لغير الراد ثواب نقل تت فيه ترددا وقال الفا كهانى يثاب ان نوى الرد وتركه لرد الغير وإلا فلا ولا يكفى رد من هو خارج عن الجماعة المسلم عليهم ولو قصد بالسلام كبير الجماعة فلا يكفى رد غيره ويجب رد سلام صبي ولا يكفى رده عن الجماعة وأصح الوجهين عند الشافعية يكفى ولا تسلم شابة على أجنبي ولا هو عليها فان وقع فنى وجوب الرد نظر والظاهر لا يجب وفى مختصر الوقار اذا علم من انسان أنه يثقل عليه سلامه عليه تركه ويؤخذ منه أنه ان علم أنه لا يرده تركه بالأولى وفى أذكار النووى يسلم وفى كون الرد أفضل أو الابتداء وهو الذى قدمناه تردد

عليك وقد كان ذلك فى أول الاسلام ثم نسخ قاله أبو الحسن قال الصعيدى والظاهر أنه أى طلب الاقالة مكروه ثم قال فى الرسالة وإن سلم عليه اليهودى أو النصرانى فليقل عليك أى بغير واو أنظر أبا الحسن قال القرطبي مذهب مالك إن رد السلام على أهل الذمة غير واجب فيما رواه أشهب وابن وهب اه وقال الجزولى وفى الرد عليهم قولان المشهور أنه يرد عليهم وقيل لا يرد قال الحطاب ويجمع بينهما بان الرد غير واجب ولكنه جائز قلت وهذا حيث لم يخش الانسان على نفسه من عدم الرد على الكافر فان كانت له شوكة وخشي الانسان منه فلا إشكال فى طلب الرد قال القرطبي ولا يسلم على من دخل الحمام كاشفا لعورته أو كان مشغولا بما دخل إليه اه (قوله) وعليه صاحب المدخل أى نقلا عن بعضهم ونصه أربعة لا يسلم عليهم فان سلم عليهم أحد لا يستحق جوابا الآكل وقاضى الحاجة والمؤذن والملبي وزاد بعضهم قارىء القرآن اه (قوله) كما يفيده الونشريسى لأنه قال والصحيح أن يسلم عليه ويرد السلام باللفظ وأما من كان مشتغلا بالنظر والتفكر فهو بمنزلة المشتغل بالقرآن وأما من كان فى حال الدعاء فتردد النووى فيه إذ كان مستغرق القلب فيه فيحتمل أن يقال هو كالمشتغل بالقراءة فيجرى فيه الخلاف والأظهر عندى أنه يكره السلام عليه لأنه يشق عليه اه يعنى لتشويش فكرته فيذهب ذلك الاستغراق المطلوب فى الدعاء وإذا كان الصحيح فى قارىء القرآن أنه يرد باللفظ فالمشتغل بذكر غير القرآن يرد من باب أولى وأحرى (قوله) فروع الخ ذكر أحد عشر فرعا تتعلق بالسلام ابتداء ورد الأول إذا كان المسلم عليهم جماعة فالأولى رد الجميع ويكفى رد الواحد الثانى إذا رد واحد منهم هل لغيره ثواب أم لا ثالثها التفصيل وهو الظاهر الثالث إذا رد من هو خارج عن الجماعة لا يكتفى به الرابع إذا قصد بالسلام واحدا بعينه لا يكتفى برد غيره الخامس والسادس إذا سلم الصبى فيجب رد سلامه وإذا كان فى جماعة ورد فلا يكتفى به والأصح عند الشافعية أنه يكفى السابع والثامن الشابة الأجنبية التى يخشى منها الفتنة لا تسلم على الأجنبي ولا يسلم عليها فان سلم واحد منهما على الآخر فلا يجب الرد التاسع والعاشر إذا علم من إنسان أن سلامه يثقل عليه ولا يرد عليه ان سلم ترك سلامه الحادى عشر هل الأفضل الرد أو الابتداء وهذا الثانى هو الذى جزم به أولا وكذا غير واحد كما

ثم قال فى المختصر وتجهيز الميت وفك الأسير وزاد بعضهم حفظ القرآن إلا الفاتحة فعين وحضور المحتضر والآذان على قول

مر فى البيتين ونظم بعضهم المواضع التى لا يسلم على الانسان فيها بقوله :ـ

رد السلام واجب إلا على   من فى صلاة أو بأكل شغلا
أو شرب أو قراءة أو أدعيه   أو ذكر أو بخطبة أو تلبيه
أو فى قضاء حاجة الانسان   أو فى إقامة أو الآذان
أو سلم الطفل أو السكران   أو شابة يخشى منها افتتان
أو فاسق أو ناعس أو نائم   أو حالة الجماع أو تحاكم
أو كان فى الحمام أو مجنوناً   فواحد من بعده عشرونا

ذكرها ح فى ك لكن تقدم لش أن المؤذن والملبي يجب عليهما الرد بعد الفراغ أن بقى من سلم عليهما إلا أن يريد هذا البعض فى حال الأذان والتلبية فسلم وكذا المقيم وأما المصلى فيرد بالاشارة دون القول وعليه يحمل كلام هذا البعض وذهب فى قارىء القرآن على قول وان كان ضعيفا وذلك يغتفر فى جمع النظائر [قوله] ثم قال الخ هذا رجع لتمام كلام المختصر وقوله وتجهيز الميت أى المسلم من غسل على أحد القولين وكفن ودفن وغير ذلك وأما الكافر فلا يجهز بل يوارى فقط [قوله] وفك أسير أى بمال المسلمين فان كان بماله أو من الفيء فلا يكون فرض كفاية عليهم [قوله] وزاد بعضهم حفظ القرآن الخ يمكن ادراجه فى العلوم الشرعية لأن المراد بها ما يشمل المقاصد والوسائل كما مر بسطه أول الكتاب وكذا حفظ الحديث (قوله) والآذان الخ تقدم التفصيل فيه ونظم الزقاق فى المنهج منها ستة عشر فقال بعد ماذكر الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية :

بالشرع قم جاهد وزر أفضل اشـــهد
بالعـــرف مرســـلا ما أردد
ورابط افت واحترف والميت صن
واحفظ ووثق وافد وادرأ مؤتمن

قال ح وزاد بعضهم عيادة المرضى وتمريضهم ونصيحة المسلم واطعام الجيعان وستر العورة للعريان وحفظ القرآن سوى الفاتحة وضيافة الوارد والأذان على قول والظاهر اندراج ماعدا عيادة المريض وحضور المحتضر لغير تمريض وحفظ القرآن والأذان فى الدرء وقد نظمت هذه التسع فقلت بزيادة تشميت العاطس

عيادة تمريض مع حضور محتضر ضيافة المرور

وحفظ قرآن سوى المثانى نصيحة زدها مع الأذان
تشميت عاطس وستر عورة اطعام جائع كمال العشرة
فكلها فرض كفاية فان الفيت غيرها أضفه لاتبن

قال وحاصل هذه المسائل نوعان دنيوى كالحرف المهمة ودينية وهى جلها ومتردد بينهما كالقضاء والشهادة والدينية وعان علم وهو القيام بعلوم الشرع وعمل كالأمر بالمعروف والجهاد ونحوهما اه (فائدة) قال ابن زكرى فى حاشيته على البخارى ذكروا أن فروض الكفاية كالصلاة على الجنازة وسنة الكفاية كالأذان والاقامة إذا أراد فاعلها اسقاط الحرج عن حاضرى ذلك الموضع من المكلفين كانت له أجورهم وان بلغت أعدادهم ما بلغت

اه قلت وشاهده الحديث المشهور المتفق على صحته وعظمه من الدين وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الأعمال بالنيات وانما لكل امرىء مانوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسولهفهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ماهاجر إليه . اللهم اجعل نيتنا خالصة لوجهك الكريم وان طرأ عليها ما يكدرها فنسألك التوبة منه يا غفور يارحيم اللهم اغفر لنا ما أسررنا وما أعلنا وما أنت أعلم به منا اللهم يارب بجاه نبيك المصطفى ورسولك المرتضى طهر قلوبنا من كل وصف يباعدنا عن مشاهدتك ومحبتك وأمتنا على السنة والجماعة والشوق إلى لقائك ياذا الجلال والاكرام سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت استغفرك وأتوب اليك عملت سوءا وظلمت نفسى فاغفرلى فانه لايغفر الذنوب إلا أنت وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

تقاريظ العلماء

نص ما كتبه الشريف العلامة رئيس مجلس العلمى سيدى احمد بن الجيلانى الامغارى حفظه الله
الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد بن عبد الله المبعوث رحمة للعباد من الله وعلى آله وصحبه وسلم تسليما أما بعد فقد أطلعنى الفقيه العلامة الشريف سيدى ادريس بن الشريف الماجد الأصيل سيدى احمد الوزانى اليملحى على تقريرات وحواشى سمحت بها بنات أفكاره على شرح العلامة الشيخ الطيب بن كيران لعقائد العلامة الشهير أبى عبد الله عبد الواحد بن عاشر وبعد اجالة النظر فى جلها الفيت مؤلفها قد حرر وأفاد وحق وأجاد فلله در مؤلفها ما أوسع منظره وأدق نظره ولعموم النفع بها أرجو من الله منع الموانع وتيسير الأسباب لمؤلفها ليسارع إلى طبعها فما أحقها بذلك فجزى الله منشئها خيرا ومنحه مثوبة وأجراً وجعله من العمل المتقبل عند الله بجاه سيدنا محمد خير الأنام عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصلاة وأزكى السلام وجعلنى وإياه ممن استقام وقال ربى الله فكان آخر كلامه لا إله إلا الله وكتب مسلماً على سيادة المؤلف الجليل عبيد ربه الحقير الذليل احمد بن الجيلانى الامغارى ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه آمين

﴿ نص ما كتبه : الشريف العلامة الفاضل خاتمة دوره القاضى سيدى محمد بن رشيد العراقى رحمه الله ﴾
الحمد لله الواحد الأحد الفرد الصمد الذى لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ولا يشاركه فى ملكه أحد ليس فى ربوبيته شريك ولا نظير وليس فى ملكه ضد ولا ند ولا منازع ولا ظهير ببراهين جلية واضحة للعالمين لا تخفى على أولى الألباب المؤمنين ونصوص قرآنية شهيرة لاقيسة فيها تنبيه المهتدين لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا قل لو كان معه آلهة كما تقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا وما اتخذ الله من ولد ونصلى ونسلم على سيدنا محمد سيد الوجود ومنبع كل خير وجود النبي الاواه العظيم القدر والجاه وعلى آله عقود الدر الفاخر وأبحر الكرم الزواخر أفضل آل فى الأوائل والأواخر وأصحابه من المهاجرين والأنصار أنوار الأعصار وأقمار الأمصار أما بعد فليعلم أن التوحيد قسمان عام وخاص فالعام عدم الأشراك الجلى والخاص عدم الأشراك الخفى والجلى هو مقام الايمان الحاصل لجميع المؤمنين والخفى هو مقام الاحسان وهو خاص بالأولياء رضى الله عنهم أجمعين وهو معنى قولنا سبحان الله وذلك بأن تؤمن بانه ليس كمثله شىء ولا هو مثل شىء تعلى أن يكون له شبيه أو عديل أو مثيل أو وزير وأنه

لا يفتقر إلى شيء وكل شيء إليه فقير تنزه عن كل نقص وتبرأ من جميع العيوب لا تأخذه سنة ولا نوم ولا تلحقه آفة ولا يصيبه عجز ولا لغوب لا تنفعه طاعة العباد ولا تضره الذنوب لا يلحقه فناء ولا يضل ولا ينسى ولا يكون فى ملكه إلا ما يشاء لا تنقص خزائنه ولا يبيد ماعنده أبدا ختم الله لنا وللمسلمين بالايمان بجاه سيد ولد عدنان آمين هذا وقد أوقفنى الشريف العلامة اللوذعى الأريب النزيه المدرس النفاع أبو العلاء سيدى إدريس بن الشريف الأسمى النزيه الفاضل المبجل الأحى سيدى احمد الوزانى اليملاحى الحسنى على حاشيته المفيدة وتقريراته المديدة التى أفاءها الله عليه ومنحه بها موهبة منه اليه وذلك على شرح العلامة المحقق الشيخ سيدى الطيب بن كيران لعقائد الامام الشهير أبى عبد الله سيدى عبد الواحد بن عاشر الأنصارى الفاسى فاذا هى حاشية جميلة مفيدة وتقريرات بديعة جديرة تفنن مبتكرها فى أنواع العلوم وتبحر فيها فاخرج منها لؤلؤا ودرا وجواهر وعنبرا مع جودة منظر ودقة فهم وسهولة مأخذ وخصوصا إيضاح المشكل وتسهيل العويص على وجازة لفظ فى كلامه واختصار وإفادة وأقول مختصرا هذه منحة ربانية ونفحة وزانية دان بها المؤلف العلماء فى الطروس وتحبيس حلى تتزين به كل عروس وبهجة مرقية ونهجة مرضية والله المسؤول أن يخول له بها المثوبة الكاملة ويلبسنا وإياه أرضية العافية الشاملة بجاه سيدنا ومولانا محمد سيد البرية صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه أجمعين واستودع الله تعالى شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله ونسأله من فضله أن يجعلها فى لسانى وقلبى وعقلى فى سائر الأحوال وينجينا بها من جميع الأهوال فليشهد على بها الثقلان وخصوصا صاحب الحاشية ونسأله الدعاء لنا بذلك ونصلى على حبيبنا محمد دائما وآله وأصحابه مسلما على من يقف عليه السلام عبد ربه تعلى محمد بن رشيد العراقى الحسنى كان الله له آمين

نص ما كتبه العلامة الناسك المحدث سيدى عبد الرحمن بن القرشى حفظه الله الحمد لله الكبير المتعال المختص بصفات النزاهة والكمال المنفرد بالوحدانية المنزه عن الشبيه والمثال ذى المنة والافضال المستغنى بكماله عن كل ما سواه المفتقر اليه فى سائر الأحوال كل ما عداه والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين ذى المكانة العلياء والسيادة القعساء مرشد الخلق إلى طرق الاستقامة وشفيعهم فى أزمات القيامة وعلى آله وأصحابه وذريته وأنصاره وأحزابه وبعد فقد أطلعنى الشريف الفقيه العلامة المدرس سيدى إدريس بن الشريف الماجد المنعم سيدى أحمد الوزانى اليملحى الحسنى على تقريراته النفيسة وغرره الأنيسة التى سمحت بها بنات أفكاره وأرشدت إلى محاسنها طوالع أنظاره حاشيته على شرح العلامة الشيخ الطيب بن كيران لعقائد العلامة الشهير أبى عبد الله عبد الواحد بن عاشر وبعد اجالة النظر فى أهم المواضع منها ألفيتها مستوفية لما يراد من الحواشى من زيادات حسنة وتنبيهات مستحسنة واستطرادات مفيدة وتحقيقات عديدة إلى حل ما أشكل وانبهم وتوضيح أجوبة عن شبه وقمهم مع إيجاز واختصار

فى محل الايجاز والاقتصار واطناب واسهال فى محل الاطناب والاكثار دون اخلال أو املال أو زيادة أو اعلال لجاءت بحمد الله تعالى بغية مفيدة للمستفيد وغنية للمقتبس منها ما يريدفجزى الله المحشى المذكور خيرا ومنحه على جزيل عمله مثوبة وأجرا وجعل له ذلك عملا متقبلا دنيا وأخرى ومقدمة نافعة وذخرا بجاه خير الأنام عليه وعلى آله وأصحابه أفضل صلاة وأزكى سلام عبد الرحمن بن القرشى الامامى شفع الله فيه التهامى آمين

نص ما كتبه الشريف العلامة شيخ الجماعة ورئيس مجلس العلمى برباط الفتح سيدى المكى المطاورى حفظه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وسلم تسليما الحمد لله الذى حفظ نظام الأمة المحمدية بحفظ علمائها وأبد شرفها وعظمها بالشريعة الغراء الناسخة لجميع الشرائع بظلالها وأفشيائها إكراما لنبيها الكريم الخاتم لرسل الألوهية وأنبيائها صلى الله وسلم عليه وعلى آله الكرام وصحابته الأجلة الأعلام ماتعاقبت الليالى والأيام ورضى الله تعالى عن خلفائهم من العلماء الحافظين لأنبائها هذا وقد شرفنى سيدنا الشريف العلامة الجليل الفقيه النزيه الحفيل أبو العلاء سيدى ادريس بن الشريف الأمجد سيدى أحمد البيلجى الوزانى بأن أطلعنى على هذه الحاشية المنيفة والتحفة السنية الشريفة المسماة بالنشر الطيب على شرح الشيخ الطيب لعقائد المرشد المعين نظم الامام العلامة أبى محمد سيدى عبد الواحد بن عاشر نفعنا الله ببركاتهم وعلومهم أجمعين آمين فطالعت بعض مباحثها فالفيتها رياضا مريعة مملوءة بالتحقيقات البديعة والدقائق المعجبة والرقائق المطربة والفتوحات الربانية والفيوضات الوزانية وما أحسن العلم فى أهل البيت وما أعطر أنفاس الحى منهم والميت أبد الله مجدهم وسؤددهم وأبقاهم على ممر السنين أنوارا يهتدى بهم وجزى مؤلف هذه الحاشية على ما أبداه وضاعف ثوابه فيما أسداه فلقد بذل المجهود إلى أن نال الغرض المقصود بارك الله فيه وفى آله الكرام نجوم الهدى ومصابيح الظلام بجاه جدهم شفيع الأنام عليه أفضل الصلاة والسلام وكتبه مسلما على مجادة المؤلف عبيد الله تعالى الفقير إلى مولاه العلى المكى ابن محمد بن على كان الله تعالى له خير ولى

نص ما كتبه الشريف العلامة مولاى عبد السلام بن عمر العلوى حفظه الله الحمد لله المبدىء المعيد الفعال لما يريد ذى العرش المجيد الهادى صفوة العباد إلى المنهج الرشيد والمسلك السديد المنعم عليهم بعد شهادة التوحيد بحراسة عقائدهم عن ظلمات التشكيك والترديد السالك بهم إلى اتباع الرسول المصطفى واقتفاء آثار صحبه الأكرمين المكرمين بالتأييد والتسديد المتجلى لهم فى ذاته وأفعاله بمحامد أوصافه التى لا يدركها إلا من ألقى السمع وهو شهيد المعرف إياهم أنه فى ذاته واحد لا شريك له فرد لا مثل له صمد لا ضد له منفرد لا ند له وانه واحد قديم لا أول له أزلى لا بداية له مستمر الوجود لا آخر له أبدى لا نهاية له قيوم لا انقطاع له دائم لا انصرام له لم يزل

ولا يزال موصوفا بنعوت الجلال لا يقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآباء وانقضاء الآجال بل هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم والصلاة والسلام على سيدنا محمد المختار من بين الأصناف والأجناس وعلى آله وأصحابه الذين بينوا ما جاء به للناس بعثه نبيا أميا قرشيا إلى كافة العرب والعجم والجن والانس فنسخ بشريعته الشرائع إلا ما قرره منها وفضله على سائر الأنبياء وجعله سيد البشر ومنبع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهى لا إله إلا الله ما لم تقترن بها قولنا محمدا رسول الله والزم الخلق تصديقه فى جميع ما أخبر به من أمور الدنيا والآخرة بحيث لا يقبل إيمان عبد حتى يؤمن بما اخبر به صلى الله عليه وسلم بعد الموت من سؤال الملكين وفتنة القبر والصراط والحوض والحساب والشفاعة وغيرذلك مما أخبربه عليه السلام ﴿وبعد﴾ فقد أطلعنى الشريف العلامة المذكور على هذه الحواشى الجليلة التى هى بكل إتقان كفيلة فاذا هى حواشى تروى النفوس وتحسد عليها الأجياد الطروس بل رأيت فيها ما يسحر الألباب بيانا ويستوقف النواظر استحسانا ويكون على براعة المؤلف وتحقيقه دليلا وبرهانا ولما أحرزت من الكمالات ترجمة وعنوانا فما هى إلا روضة غناء أو خريدة حسناء التحقيق منها يلوح والمحاسن تغدو فيها وتروح فجزاه الله على هذا العمل خيرا وضاعف له مثوبة وأجرا وجعله من الأعمال المتقبلة يوم لا يسأل حميم عن حميم يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم وختم لنا وله بالحسنى ومن على جميعنا بالمقر الأسنى آمين وحشرنا جميعا فى زمرة سيد المرسلين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وكتبه العبد الفقير لرحمة ربه عبد السلام بن عمر العلوى لطف الله به آمين .

نص ما كتبه الشريف العلامة سيدى محمد بن الطيب البدراوى حفظه الله بسم الله الرحمن الرحيم حمدا لمن منح خواص عباده من موارد امداده واسعاده ورفع عز شأنه شأنهم وخفض قدر من ناضلهم وشانهم وصلاة وسلاماً على سيدنا محمد أرفع العالمين قدراً وأوضحهم فخرا الذى نشر لهم من أعلام الهداية صبحا وفجرا وعلى آله وأصحابه الذين اجتنوا من محاسنه شمسا وبدرا صلاة وسلاما ما أصحت السماء وما أرسلت قطرا وبعد فانى بحمد الله لما سرحت الخاطر الفاتر وشرفت المطرف القاصر فى مواضع من الحاشية المباركة الفائقة الصنع الجامعة الفريدة الموسومة بالنشر الطيب على شرح الشيخ الطيب التى جادت بها أنامل نخبة العلاء من بقية أهل التحقيق والاملاء الشامخ الرتبة العالى الهضبة الشريف العلامة الجهبذ النقاد السامى على الأطواد سنمير عرائس المعانى مولاى إدريس بن مولاى أحمد الوزانى ألفيتها محتوية على علم جم وتحرير أتم وبوابل عجيبة ونكت غريبة بل كوكبا دريا ساطعا ونورا طالعا وبدرا لامعا وحداً جامعا وقولا فصلا ناصعا وبرهانا جليا قاطعا فكم نفست كربا وأزالت شكا وريبا وألمت بأشكالها لا يلحقها اشكال وبجواهر لا تلحقها الزواهر واستخرجت من الشرح مستودعات أسرار وأبرزت منه مخبآت أستار أدام الله

بها الانتفاع وجعلها من الأعمال التى ليس لها انقطاع وتقبل من مؤلفها عمله وأثابه من خير الدارين بما أمله وأصلح منا ومنه الأحوال ووفق الجميع لما يرضى فى المآل وجعلنا وإياه فى كنف العناية والانعام وأرشدنا وجميع المسلمين لدوام التوفيق وحسن الالهام بجاه سيدنا محمد عليه وعلى آله وأصحابه أزكى الصلاة والسلام وكتبه الراجى عفو مولاه الغريق فى بحر ذنوبه وخطاياه محمد بن الطيب البدراوى غفر الله له آمين

نص ما كتبه الفقيه العلامة سيدى الحسن مزور حفظه الله

الحمد لله المنفرد بوجوب الوجود والكبرياء والألوهية المختص بالغنى المطلق والمخالفة للحوادث والوحدانية الموصوف بالقدرة والارادة والعلم المحيط وكل كمال المتعالى عن الصاحبة والولد سبحانه ذو الجلال الفاعل بالاختيار لا بطريق الطبع والتعليل المنزه عن العلة والغرض والمثيل وأصلى وأسلم على درة صرفة الأكوان المنتخب من خلاصة ضيضئ بنى عدنان سيدنا ومولانا محمد الصادق الأمين المبعوث لجميع مخلوقات رب العالمين المبلغ ما أوحى اليه ربه كل وقت وحين الممتثل قوله بلغ ما أنزل اليك فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين وعلى آله الأفاضل الكرام وأصحابه القائمين بالدين أحسن قيام وعن التابعين ومن تبعهم من الأئمة الهداة إلى يوم يبعث الله العظام الرفاة ﴿أما بعد﴾ فقد أطلعنى الأخ فى الله ذو الأخلاق السامية والشيم الزكية السنية الفاضل الجليل والعالم النبيل أبو العلاء سيدى ادريس بن عبد المنعم سيدى أحمد الوزانى اليملحى على حواشيه الأنيقة الرائقة وتقريراته البديعة الفائقة المسماة بالنشر الطيب على شرح الشيخ الطيب ، فاذا هى قد وافق اسمها مسماها ، وطابق أصلها ومنشاها ، قد كشفت عن وجوه خرائد الشرح النقاب وأزالت عن محيا عرائسه الحجاب وصارت فى جبينها غرراً بهية وفى جيدها وشاحاً ذا درر سنية فلقد مهد وأفاد وحرر غاية جهده وأجاد فجاءت كفيلة بالبغية والمرام محصلة للمقصود على التمام نفع الله بها كما نفع بأصلها وبلغ منها مراد مؤلفها وجعلها له من الأعمال المقبولة ولوجهه تعالى خالصة غير معلولة إنه الجواد الذى لا يخيب سائلا على الدوام وبقولنا لا إله إلا الله سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون الختام وكتبه المفتقر لرحمة مولاه الحسن بن عمر مسرور غفر الله ذنوبه وستر عيوبه آمين

نص ما كتبه الفقيه العلامة المحدث سيدى محمد بن احمد بن الحاج حفظه الله

الحمد لله الذى سطع نور جوده فاستنارت منه الأعيان بنور الشهود وشعشع ضياء وجوده على كل موجود وتجلى بذاته لذاته فهو الشاهد والمشهود اختار مرايا ومجالى متعددة فى عالم الامكان على ما اقتضاه علمه من مظاهر الأكوان فصير ما شاء منها مظاهر لصفاته من غير اتحاد وحلول حتى انتهت دائرة السير واتصل رأس قوسى العروج والنزول والصلاة والسلام على سر الرسم وعين الاسم وفرقان تفصيل عالم البين والحامل لما فى الكافين والنور المؤيد وباب المدد وأصل اليد وعلى

آله الأكرمين وأصحابه الطيبين الذين أسسوا قواعد الحجة البيضاء وأيدوا شريعته الغراء وبحثوا عن الحق فأظهروه ودحضوا الباطل وأنكروه ﴿أما بعد﴾ فقد أضحت روضة علم المعتقدات بفتحة الأزهار مسلسلة الأنهار مثمرة الأشجار بما أوقفني عليه شريف الشرفاء وعالم العلماء ورئيس المتقنين النبلاء وإنسان عين الفضلاء أبو العلاء سيدى إدريس بن الشريف الأمجد العبقرى الأنجد سيدى أحمد الوزانى من حاشيته المسماة بنشر الطيب على شرح الشيخ الطيب فسرحت ..يد فكرى فى منازل مطالبها العالية وأجلت نظرى فى ميادين مقاصدها السامية فوجدته كتاباً مرغوباً مؤلفاً على أسلوب غريب مجموعا على نمط عجيب روضة محلاة بحلى التهذيب والتبيان مزهرة بحدائق العرفان لايرتاب ناظرها فى أنها البحر المشحون بلآلى اللطائف وكمالات الكمالات وعوارف المعارف فيها تحقيقات يستحق أن تكتب بسواد العيون وتشترى بالمنهج لابالعيون فلله درها من حواشى كم بسطورها من عروس وكم بشارق سمائها من أقمار وشموس جزى الله مؤلفها بالجزاء الأوفى ماقلص ظل وأوفى ولا زالت ألوية اقباله فى الخافقين خافقة وألسنة الأنام بشكر أياديه ناطقة وصلى الله على سيدنا محمد خير الأنام وعلى آله وأصحابه الكرام قاله أفقر الورى وأحقر كل مايرى مسلماً على كل واقف عليه العبد الضعيف المحتاج محمد بن أحمد بن الحاج كان الله له ولجميع المسلمين آمين

فهرس

(الجزء الثانى من كتاب النشر الطيب على شرح الشيخ الطيب)

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

بيان الخطأ والصواب الواقع فى الجزء الثانى من هذا الكتاب والله الموفق للصواب

ص	س	خطأ	صواب
٢	٦	التزام	الالتزام
٢	٢١	ليست	ليس
٣	١٧	إصطلاح	اصطلاح
٣	٢١	المنافات	المنافاة
٣	٢١	والملكلة	والملكة
٤	٢	الوجودين	الوجوديين
٤	١٣	عقلية	تعقل
٥	٣	والاعمى	واللاعمى
٦	٢٠	مياحث	مباحث
٨	٢٦	بكسر المثلثة	بكسر المثلثة
٩	٢٤	بالحقاش	بالحقائق
١٠	٢	وإنه	وأنه
١٠	٣	وإثما	وإنما
١٠	٣	خاصيته	خاصية
١٠	١٩	ومقادر	ومقادير
١١	٢	ماسألنك	ما سالتك
١٢	٢	وأمارفع اليد	وأما رفع اليدين
١٢	٤	بالقهر	بالقهر
١٣	٢	إبى رزين	أبى رزين
١٣	٤	سؤلل	سؤال
١٣	٤	لايجاب	لايجاب
١٤	٤	لأجسام	الأجسام
١٤	٤	قوق	فوق
١٤	٢٠	سيدعبدالقادر	سيدى عبدالقادر
١٤	٢٠	ربـــا	ربنا
١٤	٢١	لكن أن	لكن إن
١٤	٢٦	فى هو	فى الديباج هو

ص	س	خطأ	صواب
١٤	٢٧	فى بعض ا وهى عابرة	فى بعض الشروح وهى عبـــارة
١٥	٤	تشيره	تشير
١٥	٨	وإستدلال	واستدلاله
١٥	٩	المساوات	المساواة
١٥	١٢	إما فى الأول	أما فى الأول
١٥	١٥	الملازمة	الملازمة
١٥	١٧	تواودهما	تواردهما
١٦	٥	الوحدانقة	الوحدانية
١٦	١٠	المنشابه	المتشابه
١٦	١٣	ثم (الذين كفروا	(ثم الذين كفروا
١٦	٢٥	قال الكمان	قال الكمال
١٦	٢٦	الاخنيارية وتدبر	الاختيارية وتدبير
١٧	١٦	تفريراته	تقريراته
١٧	١٨	لايتأنى	لايتأتى
١٨	٤	والمبعود	والمعبود
٢٠	١	بستحيل	يستحيل
٢٠	١١	سرفتها	سرقتها
٢٠	٢٦	الكللاب	الكلاب
٢١	٢٠	كتأبا	كتابا
٢٢	٣	إنهما	أنهما
٢٢	١١	نحصيله	تحصيله
٢٣	٢	بطربق	بطريق
٢٣	٣	اقتران	اقتران
٢٣	٣	بمعلوطها	بمعلوطها

ص	س	خطأ	صواب
٢٣	١٦	افتران	اقتران
٢٣	١٩	للصفه	الصفة
٢٤	٢	عى	هى
٢٥	٣	أوتختلفشرط كالماسله	أو تخلف شرطكالماسة
٢٥	١٦	المحرقة	المحرقة
٢٥	١٩	إن يقال	أن يقال
٢٧	٢٠	فى تحديه	فى تحديده
٢٧	٢٢	التقييد	القيد
٢٩	٣	وراكب	وراكبي
٢٩	٥	خاليلة	خالية
٣٠	١	ولنلونكم	ولنبلونكم
٣٠	٤	ى يظهر	أى يظهر
٣٠	٢٠	واسندلال	واستدلال
٣١	١	أيقظناأصحاب الكهفنومهم لنعلم أى ألحزبين من المختلفين	أيقظناأصحاب الكهف من نومهم لنعلمأى الحزبينالمختلفين
٣١	٤	لا التعجب	والتعجب
٣١	٤	حفى	خفى
٣١	٥	شبخنا	شيخنا
٣١	١٣	بهذا مد	بهذا حد
٣٢	٧	الثابته	الثابتة
٣٢	١٢	حير	حيز
٣٢	٢٧	فنعجيب	فتعجيب
٣٣	٤	و يوترون	ويؤثرون
٣٣	١٠	المنشابه	المتشابه
٣٣	١٠	فسرنا	فسرناه
٣٣	٢٧	أحى	أحي
٣٤	٨	فأدينى كيف تحبيها	فأرنى كيف تحييها
٣٥	١٢	وهو أعلم فهم يقولون	وهو أعلم بهم فيقولون
٣٥	١٧	أنيناهم	آتيناهم
٣٦	٥	الحاديه	الجادية
٣٦	١٤	الأنبياء	الأنبياء
٣٧	٩	إلا حيي	إلا وحي
٣٧	١٠	وحيي	وحي
٣٧	٢١	فال	قال
٣٨	١٤	ق	فى
٣٨	١٩	منطاق	منطق
٣٩	١٢	قيما	فيما
٣٩	٢٤	بمعتى	بمعنى
٤٠	٦	لتصريحم	لتصريحهم
٤٠	٧	إثر	أثر
٤٠	١٠	قرله	قوله
٤٠	١١	الـكنات	الممكنات
٤٥	١٦	بالفتخ	بالفتح
٤١	١٠	التعبر	التعبير
٤٢	١١	افنرحوه	اقترحوه
٤٢	١٦	فضلت أعناقهم	فظلت أعناقهم
٤٣	١	د اقتصر	قد اقتصر
٤٣	١٥	فاطعا	قاطعا
٤٣	٢٧	انتقت	انتفت
٤٤	١	السيكى	السبكى
٤٤	١٨	لا بد من وورد	لابدمنورود
٤٥	٢٦	قولالأكوان	قولهالأكوان
٤٧	١٢	وهو كون كونالوجود	وهو كون الوجود
٤٧	١٤	أبضا	أيضا

ص	س	خطأ	صواب
٤٩	٩	يحسبه	يحسّه
٥٠	١١	ولاقائم	ولا قائم
٥٢	٦	فيتسلل	فيتسلسل
٥٢	٦	لحدثوها	لحدوثها
٥٢	٢١	لخطة	لحظة
٥٢	٢٢	للجكماء	للحكماء
٥٣	١٢	تتوقف	تتوقف
٥٣	٢٠	فتكون	فتكون
٥٤	٤	أو إنتقل	أو انتقل
٥٤	١٠	التقيضتين	النقيضين
٥٥	٢٠	يهوس	يهرس
٥٥	٢١	والبغصاء	والبغضاء
٥٦	٨	لاشك إن	لاشك أن
٥٧	٢١	تقدم إن	تقدم أن
٥٨	٤	إفراد	أفراد
٥٨	١٠	إعليش	عليش
٥٩	١٠	وتتناهى	وتتناهى
٥٩	١١	المتناه	المتناهى
٦٠	٣	نقديره	تقديره
٦٠	٥	نحدوث	حدوث
٦٢	٦	يعود وعلى	يعود على
٦٢	٧	وقول	وقوله
٦٢	٨	للمطبالثالث	للمطلب الثالث
٦٣	٥	الطرفق	الطريق
٦٤	٥	وماتعلمون	وما تعملون
٦٤	١٧	وعشرين	وعشرين
٦٤	٢٣	لتأويلات	التأويلات
٦٥	٨	السفامفسى	السفاقسى
٦٥	٢٥	المعجرة	المعجزة
٦٧	٤	وبفتقر	ويفتقر
٦٧	١٥	انتق	انتفى
٦٩	٨	الحوادت	الحوادث
٧١	١١	فقالو يزلى	فقالوا يزلى
٧١	١٤	الموافف	المواقف
٧١	٢٠	حاتم الطاىء	حاتم الطائى
٧١	٢٣	فوله	قوله
٧١	٢٤	الزمحشرى	الزمخشرى
٧١	٢٧	على الخضوص	على الخصوص
٧٢	٢٦	النتيخة	النتيجة
٧٣	١٢	والمخلافة	والمخالفة
٧٤	٧	عوجا قيما	عوجا قيما
٧٤	١٣	راحدا	واحدا
٧٤	١٦	البت	البيت
٧٤	١٧	إذا جشع	إذ أجشع
٧٥	١٤	المتنافيين	المتنافيين
٧٥	١٧	الاردتان	الارادتان
٧٥	١٩	نقضيه	نقيضه
٧٥	٢٢	وإن إستحال	وان استحال
٧٦	١	وإن وافقت	وان وافقت
		لم إرادة	إرادة
٧٦	٦	أحديها	إحداهما
٧٦	١٣	التقانع	التمانع
٧٨	١	على منا أشير	على ما أشير
٧٩	٤	الخفافيس	الخفافيش
٧٩	١٦	إلى إدعاء	إلى ادعاء
٨٠	٤	لايدوك	لايدرك
٨٠	١٠	صسدق	صدق
٨١	٤	إفتقار	افتقار
٨١	٧	وأما إستحالة	وأما استحالة
٨١	١٠	نفيناً	نفينا
٨١	٢٧	الاراداتين	الارادتين

ص	س	خطأ	صواب
٨٢	١	وأما إستحالة	وأما استحالة
٨٢	٧	فالأنى	فالثانى
٨٢	١٢	قهو	فهو
٨٢	١٨	بالقدرةة متعددة	بالقدرة متعددة
٨٣	٢٧	من إنتفاء	من انتفاء
٨٤	٥	التلعلق	التعلق
٨٦	١٨	إما حمليته	إما حملية
٨٧	١٦	مشروظ	مشروط
٨٧	٢١	اليارى	البارى
٨٨	٢٦	لمما	لما
٨٨	٢٧	يجب	يحب
٨٩	١٤	إضداد	أضداد
٨٩	٢٤	اشثمل	اشتمل
٩٠	١١	مسنح الانسان	مسخ الانسان
٩٠	١٣	تملثل	تماثل
٩٠	١٤	انقلات	انقلاب
٩٠	٢٢	جوهريرة	جوهرية
٩١	١٢	ا واجب	الواجب
٩١	١٩	لايسئل عما يقعل	لايسئل عما يفعل
٩٢	١٤	البناتى	البنانى
٩٢	١٦	يفهله	يفعله
٩٣	١٥	ترجتها	ترجمها
٩٣	٢٥	حتى نزت	حتى نزلت
٩٥	٢٢	من العجمة أتيت هكذا بالواد	من العجمة أو تيت هكذا بالواو
٩٥	٢٦	قولهلقول الشاعر	قوله ألاترى قول الشاعر
٩٦	٢٠	كلام المـاتريدية	كلام الماتريدية
٩٦	٢٣	ورد فيهم الوليد	ورد فيهم الوعيد
٩٧	٢٢	أي مستحقة	أي مستحقه
٩٨	١٣	قتح مكة	فتح مكة
٩٨	٢٢	والمقتدم	والمتقدم
٩٩	٦	بين أيد وأرجلكم	بين أيديكم وأرجلكم
٩٩	١١	قفالت	فقالت
٩٩	٢٦	ماجتنت	ماجتنبت
١٠٠	١١	الكبائو	الكبائر
١٠٠	٢٤	لتفكير	لتكفير
١٠٠	٢٥	لتفكير	لتكفير
١٠٠	٢٥	بتفكيرها	بتكفيرها
١٠١	١٨	فاردة	قادرة
١٠١	٢٥	ياسناد	باسناد
١٠١	٢٧	لابالنهار	لا بالنار
١٠٢	٥	القريقان	الفريقان
١٠٢	٢	وأحمدوأنهم	وأحمدأنهم
١٠٣	٤	على أنس	عن أنس
١٠٣	٦	أوجيته	أوجبته
١٠٣	٦	فعل الأصح	فعل الأصلح
١٠٤	٧	وجوب الشيء	وجوب الشيء
١٠٤	٢٥	على القارىء أن يلاحظ أن الأبيات غير منتظمة الوضع إذقد وضع عجز كل بيت مع صدر الآخر	والصواب ملاحظة وضع كل صدر مع عجزه ليستقيم الوزن

ص	س	خطأ	صواب
١٠٥	١٢	ظاهريشمل	ظاهره يشمل
١٠٦	١	إذيتلق	إذ يتلق
		المتقلياب	المتلقيان
١٠٧	٢	يكتبها	أن يكتبها
١٠٩	١	فال تعالى	قال تعالى
١٠٩	١٦	قولى ملك	قول ملك
١١٠	٢	فيماجلون	فيما الجون
١١٠	١٢	بالملك	بالملك
١١١	٢	ضاعتك	طاعتك
١١١	٧	عليه	عينيه
١١١	٢١	حضرته الموت	حضره الموت
١١١	٢١	فما أمامه	عما أمامه
١١١	٢٦	عمل صالج	عمل صالح
١١٢	١٨	آمنو بالقول	آمنوا بالقول
١١٣	٦	ولم يثب	ولم يتب
١١٣	١١	ثم	ثم
١١٣	٢٣	فى ذلك	يراعى صدر كل بيت
		خلف الخ	مع عجزه ليستقيم الوزن
١١٥	١٦	القوطبي	القرطبي
١١٥	٢٠	مردوية	مردويه
١١٦	١٠	أو يقال أن	أو يقال إن
		يختلف ذلك	ذلك يختلف
١١٦	١٦	ترا آى	ترآى
١١٦	١	عماتسألون	عم تسألون
١١٨	٢٥	عذاب القبر	عذاب القبر
		ورى	وروى
١١٩	١٩	فانه منكراً	فان منكرا

ص	س	خطأ	صواب
١١٩	٢٧	ولامحال للنظر	ولا مجال للنظر
١٢٠	١	مايعقدنا	مايقعدنا
١٢٠	١١	الروية	الرواية
١٢٠	١٢	إذن أكفيهما	إذن أكفيكما
١٢٠	١٢	مواقفة	موافقة
١٢٠	٢٢	العياشى	العياشي
١٢٠	٢٣	ياسرافيل	ياإسرافيل
١٢٠	٢٤	مرةواحددة	مرة واحدة
١٢١	٨	تضغطته	تضغطه
١٢٢	٥	أعرضرا	أعرضوا
١٢٣	٢	إمام الحرميين	إمام الحرمين
١٢٣	٣	ذائقة الموث	ذائقة الموت
١٢٣	١٦	هل وجدتم وما	هل وجدتم ما
		وعدكم ربكم	وعدكم ربكم
١٢٤	٢٢	القبامة	القيامة
١٢٤	٢٥	أنه حى	أنه حى
١٢٥	٥	مبا	ميا
١٢٧	٤	من فتل	من قتل
١٢٨	٢	وفى المسجد	وفى المسجد
		الذى يجمع	الذى يجمع
		فيه الذى يجمع	فيه بخمسمائة
		فيه بخمشمائة	صلاة فاضرب
		صلاة فاضرب	الخمسمائة فى
		الخمسمائه فى	عشرة
		عشره	
١٢٨	٥	أوبمائتي	أوبمائتى
١٢٨	١٤	فى البت	فى البيت
١٢٩	٢	فقالى المصطفى	فقال المصطفى

ص	س	خطأ	صواب
١٢٩	١٧	لاف	آلاف
١٢٩	١٩	أوفى بخمسة آلاف	أو بخمسة آلاف
١٢٩	٢٤	له خمسون	فله خمسون
١٢٩	٢٦	بصرية قال أى ابن العربى	بضربة قال أى ابن العربى
١٣٠	١٤	من أمنى	من أمتى
١٣٠	١٦	لم يثبب	لم يثبت
١٣١	٢٢	بزيح	يزيح
١٣٢	٤	كانو	كانوا
١٣٢	٥	بعثوا التجديد	بعثوا لتجديد
١٣٣	١	الزسول	الرسول
١٣٢	١	أرحى	أوحى
١٣٣	٥	أهلك الأولى	أهلك عاداً الأولى
١٣٣	١٩	وهذا كلة	وهذا كله
١٣٤	١٤	بقال خرج	يقال خرج
١٣٤	١٥	لمتحرك	للمتحرك
١٣٤	١٥	ليست أجسام	ليست بأجسام
١٣٤	١٦	قال النغيمى	قال الغنيمى
١٣٤	١٦	عما سراه	عما سواه
١٣٤	١٨	حيونا	حيوانا
١٣٤	١٩	بني آدم	بنى آدم
١٣٥	٥	وإما	وأما
١٣٦	٣	لبنوتها	لنبوتها
١٣٦	٢١	فانطره	فانظره
١٣٦	٢٢	اتما	إنما
١٣٧	١١	بدىء الأمالى	بدء الأمالى
١٣٧	١٢	أتى	أنى
١٣٧	١٤	لم يوحى	لم يوح
١٣٩	١٥	معصوم ا يمنع	معصوم يمنع
١٣٩	٢٣	ولا يمكن	ولا بممكن
١٤١	١١	أربمة	أربعة
١٤١	١٢	لصغيرةالخسة	لصغيرةالخسة
١٤٢	١٢	تهالى	تعالى
١٤٢	١٣	إماعمداً وإماسهواً	أما عمداً وأماسهواً
١٤٤	٣	نفل	نقل
١٤٤	٥	امتاع	امتناع
١٤٤	٢٤	فال	قال
١٤٤	٢٦	بينهما	بينها
١٤٤	٢٧	فلابستغنى	فلا يستغنى
١٤٥	٢٢	من المصور	من الصور
١٤٦	١	ققط	فقط
١٤٦	١	محاله	محال
١٤٦	٢	(الكذب)	الكذب
١٤٦	١٣	يحسب	بحسب
١٤٧	٩	فالسادج	فالساذج
١٤٧	٢٥	يذلك	بذلك
١٤٨	٢	كما ن	كما أن
١٤٨	٢٠	والثائية	والثانية
١٤٩	١	إماعمداً	أما عمدا
١٤٩	٦	براهانا	برهانا
١٥٠	١	أو لترضى	أولترتضى
١٥٠	٣	قلما ختم	فلماختم
١٥٠	٥	وقولة	وقوله
١٥٠	٧	قتقول	فنقول

ص	س	خطأ	صواب
١٥٠	١٠	أفريتم	أفرأيتم
١٥١	٣	لايحتجبه	لايحتج به
١٥١	٢١	لاختيال	لاحتمال
١٥٢	٥	الآخفش	الآخفس
١٥٢	٢١	جدوة	جذوة
١٥٢	٢٣	ونعودبالله	ونعوذ بالله
١٥٣	١	وبمايذم	بمايذم
١٥٣	٥	بزعمون	يزعمون
١٥٣	٩	قحزن	لحزن
١٥٣	١١	لميسمعوا نلك	لميسمعوا تلك
١٥٣	٢٤	الراية	الرواية
١٥٥	٢	للنسيان	النسيان
١٥٥	٦	بلفعله كبرهم	بلفعله كبيرهم
١٥٥	١١	الرسول	الرسول
١٥٧	٢	وأحدم	وأخدم
١٥٧	٧	كبرهم	كبيرهم
١٥٧	١٦	إلاليقربون	إلا ليقربونا
١٥٨	٣	النممة	النعمة
١٥٨	٢١	هذه حالته	هذهحالته
١٥٨	٢٦	التتح	الفتح
١٥٨	٢٧	ولايختاج	ولايحتاج
١٥٩	٢	قتح	فتح
١٥٩	٩	والمغرة	والمغفرة
١٥٩	١٤	قالبعضهم الفتخ	قالبعضهم الفتح
١٥٩	١٩	والآجل	والآجل
١٦٠	٣	قولملك	قولمالك
١٦٠	٤	إنمايذخلون	إنمايدخلون
١٦٠	٨	لوأن	لولاأن
١٦٠	١٢	قالهماين سلطان	قالهما ابن سلطان

ص	س	خطأ	صواب
١٦٠	١٥	وفى هذين المشاهدتين	وفى هاتين المشاهدتين
١٦٠	١٦	فبشاهد	فيشاهد
١٦٠	١٧	وبعد ذلك	ويعد ذلك
١٦١	٢٧	إذا أخلصها	إذا أخلصتها
١٦٢	١١	إلى فقأ العين	الى فقء العين
١٦٢	١٢	فكيف يفقأ العين	فكيف بفقء العين
١٦٣	١٧	فبما أراد	فيما أراد
١٦٣	٢٢	وآخره	وأخره
١٦٤	٦	وإما بتعذية	وإما بتغذية
١٦٥	١	كسائر	كسائر
١٦٥	١٨	لا يقطمنا	لأيقظنا
١٦٦	٩	فيضاءماء	فيضان ماء
١٦٦	٢٣	وافترقرا	وافترقوا
١٦٧	٢	توهمرة	توهموه
١٦٧	٨	بثوبه	بثوبه
١٦٧	٨	بقول ثونى	يقول ثوبى
١٦٨	٤	وللنبى تشترط الذكوره	يراعى صدركل بيت مع عجزه لأجل الوزن
١٦٨	١٧	يوحى اليهم	نوحى اليهم
١٦٩	١	وللبخل	والبخل
١٦٩	١٣	حديتمانبانى	حديثمانبىءنبى
١٧٠	٤	من لمعجزات	من المعجزات
١٧١	١٣	تمالى	تعالى
١٧٤	١٨	التعبر	التعبير
١٧٤	٨	القوليين	القولين
١٧٤	١٤	مغ	مع
١٧٨	٢٣	فمجزة	فمعجزة
١٧٩	٤	فيا أدعيت	فيما ادعيت

ص	س	خطأ	صواب
١٨١	٦	لا تاته	لا تأته
١٨١	١١	شاؤه	شأوه
١٨١	١٥	تصفيته	تصفيته
		وتلخيصه	وتخليصه
١٨١	٢٠	الاول	الال
١٨٢	٤	إعرابى	أعرابى
١٨٢	١٥	ساتر	سائر
١٨٤	٨	ويبتدأهم	ويبتدئهم
١٨٣	١٢	فبلت	قبلت
١٨٤	٩	يا أرض إبلعى	ياأرض ابلعى
١٨٥	٧	يبرئى	يبرىء
١٨٥	١٤	لم يريده	لم يريدوا
١٨٥	٢٤	بوجوده	بوجوه
١٨٦	٢٠	الحنة	الجنة
١٨٦	٢٤	ومن باب	من باب
١٨٦	٢٤	أو غيض	أو غيظ
١٨٦	٢	جبير بن مطعم	جبير بن مطعم
١٨٦	٥	عتبته	عتبة
١٨٦	٦	فى وفته أن	فى وقته أن
		يحدو حدو	يحذو حذو
١٨٦	١٦	تليين	تابن
١٨٦	١٩	يدونها	يدونونها
١٨٧	٢١	وذلك أول	وذلك أولى
١٨٧	٢٦	يشجاشجا	يشجى شجى
١٨٨	٢	تغيبر	تغيير
١٨٨	٨	بما أستحفظوا	بما استحفظوا
١١٨	١٠	ولوسهواالمحضر	ولو سهوا
		القراءنودى	نودى
١٨٨	١٣	محله	محلة
١٨٨	١٤	ولا نهارالجمعة	ولانهاراً جمعه
١٨٨	١٩	السختيان	السختيانى
١٨٨	٢٠	يجلوا	يجلو
١٨٨	٢١	بالحداق	بالحدق
١٨٩	٦	وإن	وأن
١٨٩	٣١	االلأزم	اللازم
١٨٩	١٧	يحبها	يحيها
١٨٩	٢٠	والحمار	أو الحمار
١٨٩	٢٠	تقرو وقرت	توقروو قرت
١٨٩	٢١	باب تقب	باب تعب
١٨٩	١٥	وابن عهاس	وابن عباس
١٩٠	٤	كثرا	كثيرا
١٩٠	١٥	حفظ عليه	حفظ عليه
		القرآن	القرآن
١٩٠	١٩	تخلتف	تختلف
١٩١	١	حتى يكتت	حتى يكتب
١٩٢	٨	الكرمات	الكرامات
١٩٢	١٥	ولا يسئغرب	ولا يستغرب
١٩٢	٢٠	هذاإستخدام	هذا استخدام
١٩٢	١٥	غايتهإستمرار	غايتهاستمرار
١٩٣	١٠	بقرنيه	بقرينة
١٩٣	١٣	لا ينافىإطلاع	لا ينافىاطلاع
١٩٣	٢٧	أنه ساصر	حاصر
١٩٤	١٥	ومرالأئمة	ومنالأئمة
١٩٤	١٧	وإنمايجوار	وإنمايجوز
١٩٦	١٥	قواعذ	قواعد
١٩٦	١٧	منذوأزمان	منذأزمان
١٩٧	١١	وإنهم	وأنهم
١٩٩	١	قخذوه	فخذوه
١٩٩	١٠	ولماجازعليهم	ولوجازعليهم
١٩٩	٢٠	الأنبانى	الابناني

ص	س	خطأ	صواب
٢٠٠	٥	يالنية	بالنية
٢٠٠	٦	قال السيخ	قال الشيخ
٢٠٠	٢١	فاليستق ه	فليستقيء
٢٠٠	٢٣	ويسرع النفود	ويسرع النفوذ
٢٠٠	٢٣	ومن تم	ومن ثم
٢٠٠	٢٤	إخلاطا	أخلاطا
٢٠١	٥	أوإئتساء بهم	أوائتساء بهم
٢٠١	١١	تجزم	تجز
٢٠٢	٤	فدا ثرت	قد أثرت
٢٠٣	٣	ماينرل	ماينزل
٢٠٣	٩	إستحييت	استحييت
٢٠٤	٣	من سر إبتلائهم	من سر ابتلائهم
٢٠٦	٢	الحائزات	الجائزات
٢٠٦	٢٦	فأعرف	فاعرف
٢٠٧	٦	فى التحبر	فى التحبير
٢٠٧	٨	أن لمعنى	أن المعنى
٢٠٧	١٣	فكأنامتساويين	فكانا متساويين
٢٠٨	٤	إلا إفتقار	إلا افتقار
٢٠٩	٦	عو النور	هو النور
٢٠٩	٢٣	أوشا كاهولعل	أوشاكا اه ولعل
٢١٠	٢	فى الحمكم	فى الحكم
٢١٢	٤	الوحد نية	الوحدانية
٢١٢	١٤	المصلق	المطلق
٢١٢	١٥	أعلمأن إستلزام	إعلم أن استلزام
٢١٢	١٩	باستغنائه	باستغنائه

ص	س	خطأ	صواب
٢١٣	١٠	الاردداة	الارادة
٢١٤	٤	قد بما	قديما
٢١٤	١٤	وإلا قعد	والأقعد
٢١٤	١٦	إجراما وإعراضا	أجراما وأعراضا
٢١٤	٢٣	للتنز	للتنزه
٢١٥	٣	لجائز	لجائر
٢١٥	١٤	تكون	تكن
٢١٥	١٨	إلى إسم	إلى اسم
٢١٥	٢٣	وإضدادها	وأضدادها
٢١٥	٢٤	والخيانة الكتمان	والخيانة والكتمان
٢١٥	٢٥	فهذه ست عشرة له ستين عقيدة	فهذه ست عشرةعقيدة
٢١٦	١٥	المدكور	المذكور
٢١٧	١	بسورةالأقوال	بصورة الأقوال
٢١٧	٥	اتنان	اثنان
٢١٧	١٨	الونسريسى	الونشريسى
٢١٩	٣	كبر	كبير
٢١٩	١٢	تعلبم	تعليم
٢١٩	١٤	فى ، ممتع	فى ممتع
٢٢٠	٢٢	فلا مقاشحة	فلا مشاحة
٢٢١	٣	لايتناولهوله النفى	لايتناوله النفى
٢٢١	٨	وهوالبسبب	وهوالسبب
١٢٢	٩	فاللفى دلك عقائد نظما نثرا	فألف فى ذلك عقائد نظما ونثرا
٢٢١	١١	كل دي حق	كل ذي حق

ص	س	خطأ	صواب
٢٢١	٥١	ماأدعاه	ما ادعاه
٢٢١	١٧	وهوأدعاه	وهو ادعاه
٢٢١	١٨	ماأدعاه	ماادعاه
٢٢١	٢١	فيما أدعاه	فيما ادعاه
٢٢١	٢٢	ما أدعاه	ماادعاه
٢٢٢	١	بقدرفى الذهن	يقدرفى الذهن
٢٢٢	٣	يحذش	يخدش
٢٢٢	٧	بما أدعاه	بماادعاه
٢٢٢	٢٧	هذين الوجهين الذين	هذين الوجهين اللذين
٢٣	١٨	حقيقا	حقيقيا
٢٣	٢٧	التثبيب	التثبيت
٢٤	٢	لأن إلاله	لأن الاله
٢٢٤	٢٢	الوصيفة	الوصفية
٢٢٤	٢٢	لا اعتراض	لاعتراض
٢٢٤	٢٥	منتفيه	منتفية
٢٢٤	٢٦	إلى الأستثناء	إلى الاستثناء
٢٢٤	٢٨	والأستثناء	والاستثناء
٢٢٤	٢٩	بكون إسم	بكون اسم
٢٢٥	٢٣	حقيقة إلاله	حقيقةالاله
٢٢٦	٢٧	الجم العفير	الجم الغفير
٢٣٠	٨	أن إلاه	أن الاله
٢٣٠	٩	وليس لك أن يجيب	وليس لك أن تجيب
٢٣١	٤	فى الأقارر	فى الأقارير
٢٣١	٦	فلا إنتفاء	فلا انتفاء
٢٣٢	١٦	أهلاه مع الله	أإله مع الله
٢٣٥	١٥	وعلته بنائه	وعلة بنائه
٢٣٨	١٩	المتوصلة	المتأصلة
٢٤٣	١٤	كما فى الصبان	كما فى الصبان
٢٤٤	١٧	أنباء الأنباه	أنباءالأنباء
٢٤٩	١٤	غلى مشكلات	على مشكلات
٢٥١	٦	وتصيبرها	وتصييرها
٢٥١	٢٤	أرجعونى	أرجعون
٢٥٤	١٢	ومه منسا	ومعناه
٢٥٦	١	ببننا	بيننا
٢٥٦	١٩	فيرمؤمن	فهومؤمن
٢٥٦	٣٤	قالمراد	فالمراد
٢٥٩	٧	من ماهية إيمان إيمان زيد	من ماهية إيمان زيد
٢٦١	٥	يهوادنه	يهودانه
٢٦١	٢١	تطهبر	تطهير
٢٦٢	١٢	فى الآى	فى الآى
٢٦٣	٦	فاسمها	فاسمعها
٢٦٤	٣	فى أصل الممنى السجلة	فى أصل المعنى السبحلة
٢٦٥	٥	يلى	يلى
٢٦٥	٧	الحدله	الحدلة
٢٦٧	١١	السماوات	السموات
٢٦٨	١٢	يبل	بل
٢٦٨	١٧	اللهم صلى	اللهم صل
٢٦٨	١٩	الشهبر	الشهير
٢٧٢	٣	ثم	ثم
٢٧٢	١٥	قان قلت	فان قلت
٢٧٢	١٨	تطهبر	تطهير
٢٧٤	٢٧	ورفمن	ورفض
٢٧٤	٢٢	فى بده	فى يده
٢٧٦	٢	الالهبة	الآلهية
٢٧٦	٢١	الدى	الذى
٢٧٦	٢٤	وإكثار	وإكثاراً
٢٧٧	١٨	الجراء	الجزاء

ص	س	خطأ	صواب
٢٧٩	٥	فاذانفصل	فاذاصلى
٢٨٠	١	الكرمات	الكرامات
٢٨٠	١٤	وظائف	وظائف
٢٨٠	١٧	ومرتبه	ومرتبة
٢٨١	٢٧	هيئنه	هيئته
٢٨٢	١	لايرى ءأثر	لايرى عليه أثر
٢٨٢	١٥	لا تخلوا	لاتخلو
٢٨٢	٢٧	الكامل ـ هو	الكاملوهو
٢٨٣	١	وأن محمد	وأن محمداً
٢٨٤	٤	سوصوف	موصوف
٢٨٥	٢٢	وخزوج	وخروج
٢٨٦	٦	فيعامل	فيعامل
٢٨٧	٨	وابل	وإيل
٢٨٨	١٠	من قتل	من قبيل
٢٨٨	١٦	أوالتواطىء	أوالتواطؤ
٢٩٥	٣	قرله	قوله
٢٩٩	٦	تخبيلية	تخييلية
٣٠٠	١١	يعنى وأما يقوم	يعنى وأما مايقوم
٣٠١	٢٧	واقنصر	واقتصر
٣٠٥	١٧	آثيناهم	آتيناهم
٣١٩	٢٤	الظر	النظار
٣٢٠	٢٥	كالمراج	كالسراج
٣٢١	١٨	أبرمتونا	أبرمتمونا
٣٢٤	١٥	الذات فقط العلية	الذات العلية فقط

ص	س	خطأ	صواب
٣٢٧	١٣	لغاتهمم	لغاتهم
٣٢٩	٥	العقائد	المقائد
٣٣١	٥	وابن مردوية	وابن مردويه
٣٣٢	٦	اقردت	أفردت
٣٣٢	٩	إلأحاديث	الأحاديث
٣٣٥	١٣	البيضاوى	البيضاوى
٣٣٥	٢٧	أنظن ط	أنظرط
٣٣٦	١٩	المقاصد	لمقاصد
٣٣٦	٢٦	من بالنقص	من النقص
٣٣٧	٦	ولااستثقبا	ولا استثقال
٣٣٨	١٥	وأحيب	وأجيب
٣٤٢	٢٧	لفوله	لقوله
٣٤٣	١٨	المملائكة	الملائكة
٣٤٥	٥	ذعواى	دعواى
٣٥٢	١٦	الأقوال ا بأنها	الأقوال بأنها
٣٥٢	٢٠	كعشية	كعيشة
٣٥٤	٣	يحييها افيها	يحييها فيها
٣٥٥	٢	ينمات	ينمآث
٣٥٥	٣	وقد إقيمت	وقد أقيمت
٣٥٦	١٨	بالأبعين	بالأربعين
٣٥٧	٢٢	عسر آيات	عشر آيات
٣٥٨	٩	إلأرض	الأرض
٣٥٨	١٠	فيتعبه	فيتبعه
٣٦١	٣	الفآم	الفئام
٣٦٣	٦	وشهبد	وشهيد
٣٦٥	٨	فى النا كجبل	فى النار كجبل
٣٧٢	٢٦	فيما يأنى	فيما يأتى
٣٧٨	١٧	الدولب	الدواب

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٣٧٨	٢٢	منقوض ن	منقوض بمن	٤٣١	٤	الأمدى	الآمدى
٣٨٤	٢٢	فيقتضر	فيقتصر	٤٣٢	١٤	وجوده	وجود
٣٨٧	٢٧	ثفل	ثقل			الشرط	الشرط
٣٨٨	١٧	الكبرة	الكبيرة	٤٣٥	١٨	للثلاثة	الثلاثة
٣٩٩	٢٦	يجمح	يجمع	٤٤٣	١٢	مصلوبا	مطلوبا
٤٠٠	١٥	يعضهم	بعضهم	٤٤٥	١٨	مصلوب	مطلوب
٤٠٠	١٦	هو الظاهر	اه والظاهر	٤٤٦	٤	طلم العلم	طلب العلم
٤٠١	١٦	لمكا وجنة	ملكا وجنة	٤٤٨	٧	الأعربى	الأعرابى
٤٠٣	١٤	توليف	مؤلف	٤٤٩	١٥	مساوات	مساواة
٤٠٥	١٩	انتطرته	انتظرته	٤٥٦	٢٤	سنة	ستة
٤١٩	١٨	المعروضيز	المعروضين	٤٦٩	٥	وعان	نوعان
٤٢٦	١٢	بعدهاذه	بعد هذه	٤٦٩	١٠	بالنبات	بالنيات

تم بحوله تعالى والمرجو من القارىء الكريم أن يصلح بقلمه ماوقع من الخطأ فى هذا الكتاب عند مذاكرته وله من الله حسن الجزاء ؟

